anderes ist als die allegorische Mythendeutung der griechischen Philosophen.

Die Stoiker und andere benutzten die Allegorie, um die Philosophie mit der Theologie zu versöhnen. Der vernünftige Menschengeist rationalisiert hier den unvernünftigen Mythos und den vom Gottesgeiste inspirierten mystischen Stoff. Der heilige Mythos wird von seiner übersinnlichen Höhe ins Menschliche und verstandesmäßig Begreifbare herabgezogen.

Bei Philon und dann später in der Patristik wie auch in der Gnosis ist der eingeschlagene Weg gerade der entgegengesetzte. Philon will die aus übervernünftiger Quelle entspringende Theologie mit der aus menschlichem Verstande entsprungenen Philosophie und Wissenschaft in Einklang bringen. Bei den Stoikern war der Rationalismus und die Philosophie das Wertvollere, dem sich die Mystik und die Theologie unterwerfen sollte. Bei Philon ist die Mystik und die Theologie das unbedingt Herrschende, dem sich die Philosophie und die Wissenschaft unterzuordnen hat. Der Gottesgeist, der in der Offenbarung lebendig ist, soll hineingetragen werden in Philosophie und Wissenschaft.

Die Stoiker sagten: der heilige Mythos hat nur soviel Wert, als vernünftiger Menschenverstand und Wissenschaft in ihm zu entdecken ist.

Philon sagt: Der vernünftige Menschenverstand und die Wissenschaft haben nur soviel Wert, als sich übervernünftiger, heiliger Gottesgeist in ihnen aufweisen läßt.

Diesen Heiligen Geist kann aber in allen Menschen- und Gotteswerken nur der entdecken, der selbst den Heiligen Geist in sich trägt. Während der Stoiker zur allegorischen Deutung heiliger Mythen nur menschlich philosophische Bildung brauchte, verlangt daher Philon von sich selbst und allen Allegorikern die Gabe des Heiligen Geistes. Es sind dies die ὁρατικοὶ ἄνδρες, hinter denen Reitzenstein[1]) mit Recht die γνωστικοί vermutet.

So lautet denn die Antwort auf die oben gestellte Frage: Welches sind die bevorzugten Menschen, denen eine mystisch-intuitive Erkenntnis vergönnt ist? in kurzer Fassung: Es sind die Weisen und rechten Philosophen, die jene Stufe der Philosophie erreicht haben, auf der ihnen Gott selbst die Hand zu reinster Erkenntnis reicht; denn nur auf dem Wege der Philosophie gelangt der Mensch zu der geistigen Durchbildung seines Wesens, die ihn zur Ekstase befähigt. Ohne Ekstase aber ist eine

1) Vgl. Hellenist. Mysterienrel. S. 145f. und die dort angeführten Belegstellen.

mystisch-intuitive Erkenntnis von übernatürlichem Wert nicht erreichbar. Wohl aber gibt es Menschen, denen Gott eine glücklich veranlagte Natur gab, so daß sie alle Weisheit der Erde und des Himmels wie von selbst und ohne Mühe erlangten und dadurch der Ekstase eher als andere fähig wurden. Ob sich aber die Menschen das Wissen mühsam erkämpften oder ob es ihnen von Gott als Gnadengeschenk in die Wiege gelegt wurde, vorhanden muß es sein. Der kindliche Glaube und die Herzenseinfalt allein tun es nicht; einem Menschen ohne Wissen, ohne Erkenntnis, ohne „Gnosis", bleibt das Reich des Göttlichen verschlossen.

II. DIE EKSTASE UND MYSTISCHE SCHAU

Wir wenden uns nun zu Philons Auffassung von dem Zustand der Ekstase selbst und zu der weiteren Frage:

Wie ist die Abtrennung der Seele oder des reinen Geistes vom Körper zu denken, und zwar die Loslösung von der Sinnlichkeit durch eigene Initiative und das Herausführen aus der Sinnlichkeit durch göttliche Kräfte?

Die Trennung der Seele vom Körper, des reinen Geistes von der Sinnlichkeit wird von Philon unter einer Fülle von Bildern und Allegorien in immer neuen Variationen beschrieben.[1]) Um jedoch zu einer möglichst klaren Anschauung des psychologischen Prozesses zu kommen, der den philonischen Schilderungen der Trennung der unsterblichen Seele vom irdischen Leibe zugrunde liegt, gilt es vor allem, seinen Gedankenbau der allegorischen Hülle zu entkleiden und das kahle Gerüst der Vorstellungen bloßzulegen, das den ganzen bunten Aufputz trägt.

Unter den vielen Stellen, an denen Philon auf den Begriff der Ekstase zu sprechen kommt, zeichnet sich eine dadurch aus, daß hier die ἔκστασις nicht nur nebenbei und unter anderem behandelt wird, sondern als einziges Thema im Mittelpunkt einer ziemlich langen Erörterung steht. Philon stößt auf diesen Begriff bei der Interpretation von Genesis 15, 12: „Beim Untergang der Sonne fiel eine Verzückung (ἔκστασις) auf Abraham, und siehe, eine dunkle, große Furcht überkommt ihn."[2]) Er erklärt nun: „Ekstase bedeutet einerseits eine wahnsinnähnliche Tollheit, die Geistesgestörtheit verursacht infolge von Alter, Melancholie oder irgend einer anderen ähnlichen Ursache, andererseits ist sie ein

1) Die Allegorien, die Philon für die Erhebung der Seele in das Gebiet des reinen Geistes gebraucht, finden sich zusammengestellt bei Siegfried a. a. O. S. 256ff.

2) Quis rer. div. heres § 249ff. M 508ff.

heftiges Erschrecken bei Dingen, die plötzlich und unerwartet einzutreten pflegen, ferner eine Isolierung des Geistes, wenn er sich einmal im Ruhezustand befindet, schließlich die allerherrlichste göttliche Ergriffenheit und der Wahnsinn, dessen sich das Prophetengeschlecht bedient."

„Der ersten wird in den in der Epinomis aufgezeichneten Drohungen Erwähnung getan — denn es heißt, Betörung und Blindheit und Ekstase des Geistes werde die Gottlosen erfassen, so daß sie sich nicht unterscheiden werden von Blinden, die am hellen Mittag wie in tiefer Finsternis herumtappen (Deut. 28, 28. 29);"

„Der zweiten aber (wird) an vielen Stellen (Erwähnung getan.) — 'Es fuhr aber aus sich, so heißt es, Isaak in einer großen Ekstase und sprach: Wer war denn der, der mir ein Wild erjagte und es mir brachte, bevor du kamst, und ich segnete ihn' (Gen. 27, 33), und von Jakob, der nicht glaubt denen, die sagen, daß 'Joseph lebe und herrsche über ganz Ägyptenland.' 'Er wurde', heißt es, 'in seinem Geiste außer sich, denn er glaubte ihnen nicht' (Gen. 45, 26), und bei dem Auszug zu der Versammlung heißt es: 'Und der Berg Sinai stand ganz in Flammen, weil Gott im Feuer auf ihn herabgefahren war, und es stieg der Rauch auf wie Dampf eines Opfers. Und es war ganz außer sich das Volk' (Exod. 19, 18), und im Leviticus nach Vollendung der Opfer am achten Tage, als 'hervorging ein Feuer vom Himmel und verzehrte, was auf dem Altare war, die Ganzopfer und die Fettstücke', heißt es gleich danach: 'Und es sah es das ganze Volk und geriet in Ekstase und fiel aufs Angesicht' (Lev. 9, 24); denn eine solche Ekstase verursacht Bestürzung und furchtbares Erschrecken."

„Der dritten ferner (tut er Erwähnung) bei Gelegenheit der philosophischen Erörterungen, die er über die Entstehung des Weibes anstellt. 'Es ließ Gott, heißt es, eine Ekstase über Adam kommen, und er schläferte ihn ein' (Gen. 2, 21), wo er (Moses) unter Ekstase die Ruhe und Isolierung des Geistes versteht. Denn der Schlaf des Geistes bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen des Verstandes die Untätigkeit der Sinnlichkeit."

„Der vierten endlich an der Stelle, die wir jetzt betrachten. 'Bei Sonnenuntergang fiel eine Verzückung (ἔκστασις) auf Abraham'; der Affekt des Enthusiasten und Gottbegeisterten. Doch nicht das allein kennzeichnet ihn als Propheten, sondern der ausdrückliche in den heiligen Schriften niedergelegte Wortlaut, als einer sich vergriff an der von Natur zur Herrschaft bestimmten Sarra, sie von ihm zu trennen, als ob sie nicht ein dem Weisen und ihm allein eignendes Besitztum wäre, sondern eines jeden beliebigen Toren. 'Gib das Weib dem Manne zurück, heißt es, da er ein Prophet ist und beten wird für dich, und du wirst leben' (Gen. 20, 7). Jedem Weisen bezeugt die heilige Schrift Prophetie. Ein Prophet aber verkündet nichts Eigenes, sondern ihm fremde Gedanken, die ein anderer ihm eingibt. Einem Toren ist es nicht verstattet, ein Dolmetsch Gottes zu werden, so daß tatsächlich kein Elender in Enthusiasmus gerät; allein dem Weisen ziemt sich das, da auch er allein ein klingendes Instrument Gottes ist, gespielt und unsichtbar angeschlagen von ihm. Alle nun, die er (Moses) als Gerechte schilderte, führte er als Ergriffene und Prophezeiende ein. Ist der gerechte Noah nicht auch zugleich ein Prophet? Oder hat er die Verwünschungen und Flüche, die er über die kommenden Geschlechter aussprach (Gen. 9, 25 ff.) und die durch die Wahrheit der Tatsachen bekräftigt wurden, nicht im Zustand der Ergriffenheit geweissagt? Wie ist's mit Isaak? Wie mit Jakob? Auch bei diesen stimmt es, daß sie Prophezeihungen aussprachen sowohl durch viele andere als vor allem durch die an ihre Nachkommen gerichteten Reden. Denn der Ausspruch 'Versammelt euch, damit ich künde, was euch begegnen wird am letzten der Tage' (Gen. 49, 1) ist der eines im Enthusiasmus Sprechenden; denn ein Erfassen der Zukunft ist einem Menschen nicht vergönnt. Wie steht es ferner mit Moses? Spricht er nicht überall als ein Prophet? Sagt er doch: 'Wenn unter euch ein Prophet des Herrn ersteht, werde ich mich ihm in Gesichten offenbaren, dem Moses aber offenbarlich und nicht durch Rätsel' (Num. 12, 6. 8), und ferner: 'nicht wird wieder erstehen ein Prophet wie Moses, den ich, der Herr, erkannte von Angesicht zu Angesicht' (Deut. 34, 10). Sehr richtig spricht er nun von dem im Enthusiasmus Befangenen mit den Worten: 'Bei Sonnenuntergang fiel auf ihn die Ekstase' (Gen. 15, 12). Denn was der Verstand in uns, das ist die Sonne im Kosmos, da beide leuchten, die eine dem All eine wahrnehmbare Flamme spendend, der andere uns selber die geistigen Strahlen durch die Erkenntnisse. Solange nun unser Geist uns noch umleuchtet und umschwebt, sich wie der Glanz der Mittagssonne in die ganze Seele ergießend, geraten wir, da wir bei uns selbst sind, nicht in Verzückung. Wenn er sich aber zum Untergang wendet, überfällt uns naturgemäß eine Ekstase und die gotterfüllte Ergriffenheit und der göttliche Wahnsinn. Denn wenn das göttliche Licht aufleuchtet, geht das menschliche unter, wenn aber jenes untergeht, taucht dieses empor und geht auf. Das aber pflegt dem Prophetengeschlechte zu widerfahren; denn es wandert in uns der Geist aus nach der Ankunft des göttlichen πνεῦμα, nach dessen Auszug aber zieht er wiederum ein, da es nicht statthaft ist, daß Sterbliches und Unsterbliches

zusammenwohnen. Darum erzeugte der Untergang des Verstandes und die Finsternis um ihn her eine Ekstase und gottgetragenen Wahnsinn. Das Folgende aber bringt er in Übereinstimmung mit der Schrift, wenn er sagt 'Es wurde gesprochen zu Abraham' (Gen. 15, 13); denn tatsächlich ruht in Wahrheit der Prophet, auch wenn er zu reden glaubt, es bemächtigt sich aber ein anderer seiner Stimmorgane, des Mundes und der Zunge, zur Verkündigung dessen, was er will, und mit unsichtbarer, vollendeter Kunst schlägt er sie an und macht sie wohltönend und vollharmonisch und voll aller Symphonie."

Betrachten wir nun zuerst die ganze Komposition dieses eine festgefügte Einheit darstellenden Abschnitts, so läßt sich hier eine Vergleichung mit einem der Hauptstücke des platonischen Dialogs Phaidros kaum von der Hand weisen. Platon stellt dort eine wohlgegliederte Untersuchung über den göttlichen Wahnsinn (θεία μανία) an.[1]) Er trennt dort scharf den gewöhnlichen Wahnsinn als Krankheit vom göttlichen Wahnsinn als einem hohen Gute ab.[2]) Ebenso unterscheidet Philon an unserer Stelle die ἔκστασις als eine krankhafte Erscheinung[3]) von der göttlichen ἔκστασις als einer herrlichen Gabe. Platon handelt nacheinander vier Arten der θεία μανία ab, bei Philon treffen wir im ganzen auf vier Arten der ἔκστασις überhaupt. Daß Philon, der die krankhafte ἔκστασις in seine Zählung mit einrechnet, dann eigentlich zu fünf Arten der Ekstase kommen müßte, wenn er die Absicht gehabt hätte, die Platonstelle genau zu imitieren, fällt darum nicht ins Gewicht, weil gerade die Vierteilung bei Platon hervorgehoben wird[4]) und sich dem Gedächtnis besonders einprägen mußte. Bei Platon spitzt sich die ganze Erörterung zu auf einen Lobpreis des durch Eros bewirkten göttlichen Wahnsinns des Philosophen, bei Philon ebenso auf eine Verherrlichung der prophetischen Ekstase des Weisen.

Schon diese äußere Übereinstimmung des ganzen Aufbaus der beiden Stellen legt den Gedanken nahe, daß Philon unter seiner ἔκστασις im Grunde genommen nichts anderes versteht als Platon unter dem göttlichen Wahnsinn im Phaidros. Die Abhängigkeit Philons von dieser Platonstelle wird aber vor allem dadurch völlig durchsichtig, daß Philon

1) Phaidros 240 A—250 C, und dazu die Zusammenfassung 265 Bf.

2) 265 A: Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρώπων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

3) ἔκστασις ἡ μέν ἐστι λύττα μανιώδης παράνοιαν ἐμποιοῦσα κατὰ γῆρας ἢ μελαγχολίαν ἤ τινα ὁμοιότροπον ἄλλην αἰτίαν.

4) Phaidr. 249 D: Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας. 265 B: Τῆς δὲ θείας (s. μανίας) τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι.

eine Anzahl platonischer Ausdrücke in seinen Stil mit hinüberschleppt[1]), daß Philon mit Platon sachlich vor allem darin übereinstimmt, daß er nur den Geist des Weisen für geeignet erklärt, von göttlicher Ekstase, bei Platon von göttlichem Wahnsinn ergriffen zu werden[2]), und daß er schließlich ἔκστασις und θεία μανία einfach als Synonyma nebeneinander stellt.[3]) Die ἔκστασις ist daher bei Philon gar kein dem griechischen Geistesleben fremder, kein aus dem Prophetismus des Judentums oder orientalischen Spekulationen herübergenommener Begriff, sie ist vielmehr ihrem ganzen Inhalte nach nichts anderes als die platonische θεία μανία. Platon selbst hatte das Wort ἔκστασις vermieden, ebenso wie auch das Wort πνεῦμα. In den religiösen Vorstellungen des Volkes aber müssen sich mit beiden Worten festbestimmte Begriffe verbunden haben. Philon findet nun das Wort ἔκστασις in seinem Septuagintatexte, und ebenso wie er in das Wort πνεῦμα stoische Philosophie und Logoslehre hineingoß, legte er in das Wort ἔκστασις die platonische Lehre von der θεία μανία hinein, auf die er auch an anderen Stellen seiner Werke gern zu sprechen kommt.[4]) Damit war dem ganzen ursprünglichen Wesen der religiösen Ekstase eine neue Form gegeben, ja es war eigentlich in seinen Grundlagen völlig verändert.

Ein verschlungener Weg, in den viele Pfade aus mancherlei Gebieten griechischen Denkens einmünden, führt von dem Begriff der Ek-

1) So z. B. Philon § 249 M 509: ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία. Platon Phaidr. 249 E: ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη. 245 A: κατοκωχή τε καὶ μανία. — Philon § 251 M 509: ἔκστασις πτόησιν καὶ δεινὴν κατάπληξιν ἐμποιεῖ. Platon Phaidr. 250 A: ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται. Dazu die Ausdrücke ἐνθουσιᾶν und κατέχεσθαι usw.

2) Vgl. Phaidros 249 C: διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια . . . D: ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς. Die Anschauung, daß nur der Philosoph des rechten Enthusiasmus fähig sei, vertritt Platon auch sonst, vgl. Phaidon 69 C: εἰσὶν γὰρ δή, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι· οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. 65 A: ἆρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφοε ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. 67 D: καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Symp. 218 B: πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας.

3) § 264 M 511: ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία.

4) Quod deus sit im. § 138 M 293: ὁ ἔνθους οὗτος καὶ κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου καὶ διηρεθισμένος τοῖς τῆς θεοφορήτου μανίας ἀκατασχέτοις οἴστροις. De migr. Abr. § 84 M 449: τὸ γὰρ ἑρμηνεῦον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι γένος ἐνθέῳ κατοκωχῇ τε καὶ μανίᾳ χρώμενον. De fuga et inv. § 168 M 571: τὸ αὐτομαθὲς γένος, οὐκ ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις, ἀλλ' ἐνθέῳ μανίᾳ συνιστάμενον. De mut. nom. § 39 M 584: Οὗτοι μὲν δὴ τὴν ἔνθεον μανίαν μανέντες ἐξηγριώθησαν. De somniis I § 254 M 658: τρόπον ἐνθουσιῶντα καὶ κατεχόμενον ἐκ μανίας θεοφορήτου. II § 2 M 659: τῆς ἡμετέρας διανοίας . . . θεοφορήτου μανίας ἀναπιμπλαμένης u. ö.

stase bei den Orphikern und in den Mysterienreligionen bis zu dem Gedankengebilde, das sich in Philons Kopfe um dasselbe Wort fügt. Der Grundpfeiler im Bau auch der philonischen Anschauung von der Ekstase ist die alte, nicht nur in der Orphik und den griechischen Mysterienreligionen[1]), sondern überhaupt bei vielen Völkern[2]) weit verbreitete und von Platon in der griechischen Philosophie zu höchster Anerkennung gebrachte Lehre, daß die Seele des Menschen ein von seinem Körper trennbares, unsichtbares Wesen sei, ein Wesen, das sich nicht nur im Tode, sondern auch zeitweilig während seiner Vereinigung mit dem Körper, im Schlafe, im Traume, im Rausch, im Enthusiasmus von diesem trenne und ein Eigenleben führe. Die Frage der Unsterblichkeit der Seele, ihrer Trennung vom Körper nach dem Tode, lassen wir hier bei Seite. Das Heraustreten der Seele aus dem Leibe noch hier im irdischen Leben, die Loslösung des Geistes von der Sinnlichkeit, die ἔκςταςις im engeren Sinne des Wortes, das ist es, was uns hier beschäftigen soll.

Nach Philons Lehre besitzt nun ein Mensch, der in den Zustand der Ekstase gerät, in den Augenblicken der Verzückung die höchste Sittlichkeit und die höchste Vernünftigkeit. Die Seele ist losgelöst vom Körper und damit von der Sinnlichkeit, von den Affekten, Leidenschaften und Lastern, deren Quelle der irdische Leib ist: sie ist sittlich rein.[3]) Der Menschengeist ist in diesem Zustande abgetrennt von allen falschen Vorspiegelungen der Sinne, er tritt in unmittelbaren Verkehr mit der Weltvernunft, er schaut die Gottheit, das wahre Sein (τὸ ὄντως ὄν); er wird zur reinen Vernunft selbst.[4])

Beides, sittliche Reinheit und reine Vernünftigkeit, waren ursprünglich mit der religiösen Ekstase nicht verbunden, ja man kann sagen, die Ekstase bewirkte das Gegenteil von beiden. Das bakchantische Schwärmen, der korybantische Sturm hob alle menschliche Sittlichkeit und alles Menschengesetz auf und war im Altertum eine oft verurteilte Quelle

1) Vgl. E. Rohde, Psyche II² S. 121. 140.

2) Vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie II² (1906) S. 40ff.

3) So z. B. Quis rerum divin. her. § 69 M 482: πόθος οὖν εἴ τις εἰςέρχεταί ςε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆςαι, μὴ μόνον „γῆν", τὸ cῶμα, καὶ „cυγγένειαν", ⟨τὴν⟩ αἴcθηcιν, καὶ „οἶκον πατρός", τὸν λόγον, καταλίπης, ἀλλὰ καὶ cαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκcτηθι cεαυτῆς, ὥcπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖca καὶ θεοφορηθεῖca κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειαcμόν.

4) Z. B. De mundi opif. § 71 M 16: μέθῃ νηφαλίῳ κατακχεθεὶc ὥcπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουcιᾷ, ἑτέρου γεμιcθεὶc ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ' οὗ πρὸc τὸν ἄκραν ἀψῖδα παραπεμφθεὶc τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βαcιλέα. De vit. Mos. II § 288 M 179: δc αὐτὸν δυάδα ὄντα, cῶμα καὶ ψυχήν, εἰc μονάδοc ἀνεcτοιχείου φύcιν ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενοc εἰc νοῦν ἡλιοειδέcτατον, τότε δὴ κατακχεθεὶc . . . θεcπίζειν ἔοικεν κτλ.

der Ausschweifung jeder Art[1]), vor allem der Unzucht.[2]) Die Ekstase selbst war das Gegenteil von aller Vernunft, sie galt als μανία und der von ihr Erfaßte als ἄφρων. In ihr triumphierte das Alogische über das Logische, der sinnliche Rausch über die klardenkende Nüchternheit, der göttliche Wahnsinn über die menschliche Vernunft, das Dionysische über das Apollinische, das Unbewußte über das Bewußte, das Maßlose über das Maßvolle, das Romantische über das Klassische.

Die Ekstase in ihrer ursprünglichen Form bedeutet ferner keine Loslösung des reinen Geistes von der Sinnlichkeit, kein völliges Herausfahren der Seele aus dem Körper, vielmehr ein Eindringen der Gottheit in den Menschen, die sich an Stelle des vernünftigen Denkens der Herrschaft über den Leib bemächtigt. Sie beflügelte den Schritt und riß die Glieder zu wildstürmendem Tanze hin. Sie löste die Zunge und ließ sie geheimnisvolle Laute ausstoßen oder phantastische Melodien singen. Sie öffnete das Ohr und befähigte es, die Stimmen der Natur in neuen Klängen rauschend und mit zauberhaftem Raunen flüsternd zu vernehmen. Alle Kräfte des ganzen Menschen regten sich in unerhörter Intensität.

Diesen religiösen Wahnsinn für die Ethik nutzbar gemacht und in die Philosophie übergeführt zu haben, ist das zweifelhafte Verdienst Platons. Nicht die religiöse, sondern die philosophische Ekstase Platons finden wir bei Philon bis zur höchstmöglichen Form entwickelt wieder.

1) Vgl. Platons scharfe Verurteilung des nächtlichen Schwärmens im Zustande der Trunkenheit Polit. VIII 571 C: οἶcθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡc ἀπὸ πάcης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰcχύνης καὶ φρονήcεωc. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μίγνυcθαι, ὡc οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλῳ τε ὁτῳοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μιαιφονεῖν τι ὁτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεcθαι μηδενός· καὶ ἑνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίαc οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναιcχυντίαc.

2) Hierzu Gomperz, Griech. Denker I³ S. 107: „Mit Moral hat Religion hier wie anderwärts nichts zu schaffen. Indem die Ekstase jedes besonnene Handeln aufhebt, fördert sie weit eher das Gegenteil der Sittlichkeit, wie denn streng ehrbare Zucht und bakchantisches Toben stets als scharfe Kontraste empfunden werden, um von dem Unfug zu schweigen, der in Winkelmysterien nicht nur der griechischen Welt gar oft sein Wesen getrieben hat" — Vgl. auch Nietzsche, Die Geburt der Tragödie I. Abschn., der einen tiefgehenden Unterschied, „eine ungeheure Kluft", konstruiert, die die dionysischen Griechen in Hinsicht auf die Ausartung der Mysterien und ihre Unsittlichkeit von den dionysischen Barbaren trennt, dann aber doch zugibt: „im Grunde war die Kluft nicht überbrückt". Es wurde nur der Frevel selbst ins Gigantische, Heroische gesteigert. Der dionysische Zug der Tragödie liegt in der „dem titanisch strebenden Individuum gebotenen Notwendigkeit des Frevels". So führt bei Nietzsche eine Vergeistigung des Dionysischen nicht von dem Moment der Unsittlichkeit hinweg, sondern nur zu einer Idealisierung der Immoralität κατ' ἐξοχήν. Dadurch, daß der Frevel als Notwendigkeit erklärt und ins Gewaltige, Bewunderungswürdige und Erhabene gesteigert wird, ist dem Ethiker nicht geholfen; er bleibt für ihn Frevel trotzalledem.

Sie glaubt er in der Septuaginta gelehrt zu finden, ohne daß ihm, der Platon für einen Schüler des Moses hält, auch nur der Gedanke aufsteigt, daß weder die ursprünglichen Verfasser der alttestamentlichen Schriften noch ihre Übersetzer von den gelehrten Spekulationen eines Platon etwas wußten, wenn ihnen auch das Wesen der religiösen Ekstase, dessen Kenntnis wir bei fast allen Völkern voraussetzen können, nicht unbekannt gewesen sein dürfte. Wir werden daher in Philons ganzer Spezialabhandlung über den Begriff der Ekstase keine systematische Darstellung des psychologischen Vorgangs zu erwarten haben, der einer solchen Trennung des Geistes vom Körper, dem ἐξίστασθαι, zugrunde liegt. Das eigentliche Wesen der Ekstase wird von Philon nicht neu untersucht, es wird vielmehr antizipiert und steht von vornherein in seinem ganzen Aufbau fest als die platonische θεία μανία. Drei Motive sind es, die als die wesentlichen in Philons ganzer Konstruktion dieses Abschnitts durcheinander kreuzen: Einmal ist es das Vorbild Platons und das Bestreben, auf dasselbe Ziel wie Platon, ja noch darüber hinauszustreben, dann das Bemühen, die verschiedenen Bibelstellen, an denen das Wort ἔκστασις in wechselnder Bedeutung auftritt, geschickt unter einen Hut zu bringen, und schließlich die Aufgabe, die Theorien, die Philon schon früher im Anschluß an die hier wieder herangezogenen Verse des Septuagintatextes entwikkelt hatte, in den neuen Zusammenhang einzufügen.

Wenn Philon als erste Art der Ekstase die krankhafte, wahnsinnartige Tollheit anführt, deren Folge die Geistesgestörtheit ist, die man auf Alter, Melancholie oder eine andere Ursache zurückzuführen hat, so folgt er darin dem Beispiele Platons, der seiner ganzen Erörterung über den göttlichen Wahnsinn die Unterscheidung dieses heiligen Wahnes von der krankhaften Geistesgestörtheit vorausschickt. Dies war umso notwendiger, als auch sonst im Altertum die ἔκστασις im allgemein gebräuchlichen Sinne des Wortes auf Melancholie zurückgeführt[1]) oder einem krankhaften Wahnsinn gleichgesetzt wurde.[2]) Wenn aber dann Philon als Beispiel für eine solche krankhafte Ekstase die Stelle Deut. 28, 28f. anführt, wo es heißt, Betörung und Blindheit und Ekstase des

1) So Galen. in I Prorrhetic. Hippocr. Comm. I s. 14: Μελαγχολικὴν ἔκστασιν ἀκουστέον τὴν σφοδρὰν καὶ θηριώδη.

2) Rohde, Psyche II² S. 19: Diese Ekstasis ist „ein vorübergehender Wahnsinn", wie der Wahnsinn eine dauernde Ekstasis ist. Galen. ὅρ. ἰατρ. 485 (XIX p. 462): ἔκστασίς ἐστιν ὀλιγοχρόνιος μανία. Aretaeus chron. pass. 1, 6 p. 78: μανίη ἔκστασίς ἐστι χρόνιος. Die ἔκστασις als Wahnsinn kennt auch Aristoteles Κατηγορίαι 8. 10a 1: ἡ μανικὴ ἔκστασις, ebenso die der μελαγχολία Cicero, De divin. I 81. Parallelen zu unserer Stelle bei Philon selbst De Cherub. § 69 M 151: αἱ γὰρ μελαγχολίαι σου καὶ παράνοιαι καὶ φρενῶν ἐκστάσεις. § 116 M 160: ὁ (sc. νοῦς) εὑρισκόμενος ἄνους ἐν ἐκστάσει καὶ μελαγχολίᾳ καὶ μακρῷ γήρᾳ.

Geistes werde die „Gottlosen" erfassen, so daß sie sich nicht unterscheiden werden von Blinden, die am hellen Mittag wie in tiefer Finsternis herumtappen, so liegt darin doch wohl noch eine weitergehende Bedeutung. Philon will damit von vornherein alle ekstatischen Zustände der Gottlosen als Geistesgestörtheit brandmarken und sie von der echten Ekstase des Frommen, d. h. des Weisen, scheiden. Die Ekstase spielte ja auch eine große Rolle in der Mantik, in der Orgiastik und in den mannigfachen Mysterienkulten der alexandrinischen Zeit, vor allem auch in den Winkelmysterien, in denen unter dem Schleier der göttlichen Ekstase die gröbste Unzucht verdeckt wurde. Durch die Beifügung gerade dieses Bibelspruches erreicht es Philon, daß diese ekstatischen Zustände, die der breiten Masse nur allzu gut bekannt waren, von der Ekstase des Philosophen nicht nur graduell, sondern prinzipiell geschieden wurden. Die Ekstase der Gottlosen ist Krankheit und Geistesverwirrung, die Ekstase des Philosophen höchste und reinste Tätigkeit des von allen Fesseln des Leibes befreiten Geistes. Die eine ist ein Werk törichter Menschen, die andere eine Tat Gottes selbst. Während Platon vier Arten des göttlichen Wahnsinns kennt, die nur dem Grade nach voneinander geschieden sind, läßt Philon nur eine einzige gelten, den göttlichen Wahnsinn des Propheten und wahrhaft Weisen, eine Tatsache, die gerade an unserer Stelle durch die eingeführte Vierteilung und das Streben nach äußerer Übereinstimmung mit Platons Phaidros etwas verschleiert wird. Während Platon[1]) neben der durch göttlichen Wahnsinn hervorgerufenen Zukunftsdeutung die übrige Mantik als Kunst der Vorzeichenauslegung durch verständige Männer ausgeübt, die durch Nachdenken der menschlichen Vermutung Einsicht und Kunde verleihen, nicht völlig verwirft, nur im Werte niedriger stellt, verurteilt Philon diese künstliche Mantik gänzlich[2]) und läßt nur die natürliche, d. h. die auf Enthusias-

1) Phaidr. 244 C.

2) So läßt Philon in Bileams Seele (Num. 23) nach dem Einfahren des wahrhaft prophetischen Gottesgeistes die künstliche Mantik gänzlich vernichtet werden, De vita Mos. I § 277 M 124: ἔξω δὲ προελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται, προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε· θέμις γὰρ οὐκ ἦν ἱερωτάτῃ κατοκωχῇ συνδιαιτᾶσθαι μαγικὴν σοφιστείαν, vgl. das Folgende. — Im Anschluß an Deut 13 entwickelt er De special. leg. I § 315 M 259: Κἂν μέντοι τις ὄνομα καὶ σχῆμα προφητείας ὑποδύς, ἐνθουσιᾶν καὶ κατέχεσθαι δοκῶν, ἄγῃ πρὸς τὴν τῶν νενομισμένων κατὰ πόλεις θρησκείαν θεῶν, οὐκ ἄξιον προσέχειν ἀπατωμένους ὀνόματι προφήτου· γόης γὰρ ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστὶν ὁ τοιοῦτος, ἐπειδὴ ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμοὺς ἐπλάσατο. IV § 48 M 343: ὅσοι ἄλλοι μαντικὴν ἐκπονοῦσι τὴν σὺν τέχνῃ κακοτεχνίαν. De somniis I § 220 M 654: μοῖραι ψευδῶν εὐλόγων πιθανῶν εἰκότων, ἐξ ὧν οἱ Αἰγύπτου πάντες ἀνέβλαστον σοφισταί, οἰωνομάντεις, ἐγγαστρίμυθοι, τερασκόποι, δεινοὶ παλεῦσαι καὶ κατεπᾷσαι καὶ γοητεῦσαι, ὧν τὰς ἐπιβούλους τέχνας μέγα ἔργον διεκδῦναι. Selbst die

mus beruhende[1]), gelten. Aber auch hier macht er eine Einschränkung; denn nur der Weise, den gerade Platon so gern in Gegensatz zum Seher und Propheten stellt[2]), gilt Philon, wenn der göttliche Wahnsinn sich seiner bemächtigt, als der einzige und echte Prophet.[3]) Während Platon als zweite Gattung göttlichen Wahnsinns den einer heiligen Weihe des Dionysos anführt, verurteilt Philon das heidnische Mysterienwesen mit scharfen Worten[4]) und erkennt als einziges Mysterium nur die im Alten Testament geborgenen geheimnisvollen Lehren der jüdischen Religion[5]), als wahren Hierophanten den Moses[6]) und als echten Mysten

Astrologie der Chaldäer läßt er trotz aller Schwärmerei für den Zusammenhang der aufstrebenden Menschenseele mit dem Sternenzelt nicht als einen Ausfluß wahrer Frömmigkeit gelten, De Abrah. § 69 M 11: Χαλδαῖοι . . . τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐσέμνυνον τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς οὐ λαβόντες ἔννοιαν.

1) Philon unterscheidet nach dem Vorbilde des Poseidonios, der wieder auf Platons Phaidros 244 C und auf Chrysipp zurückgeht, die künstliche Mantik (ἔντεχνος μαντική), unter der er die Vorzeichendeutung, die Auspizien, die Haruspizien usw. versteht, von der natürlichen, durch den Enthusiasmus bewirkten, die nach stoischer Anschauung vor allem in den Orakeln, die von der Pythia im Zustand des Enthusiasmus verkündet wurden, und in den Träumen bestand. Vgl. M. Apelt a. a. O. S. 128. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860 S. 16 f. Bréhier a. a. O. S. 180 ff.

2) Vgl. Laches 198 E, wo Platon entwickelt, daß der Kriegskundige der Mantik nicht dienen, sondern über sie herrschen müsse, Tim. 70 D ff., wo gesagt wird, die Seherkunst habe mit der Vernunft nichts zu tun (λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε), sie müsse vielmehr durch vernünftiges Nachdenken geprüft und ihre Ergebnisse müßten gesichtet werden; dazu die ironischen Worte des Sokrates im Phaidros 242 C. In demselben Dialog 248 D setzt Platon die Philosophen in der Rangordnung an die erste, die Seher erst an die vierte Stelle. Im Menon 99 C schreibt er den Sehern nur eine vielleicht richtige „Meinung", aber keine „Erkenntnis" zu, usw.

3) Vgl. oben S. 145 ff.

4) De special. leg. I § 319 M 260: τὰ περὶ τελετὰς καὶ μυστήρια καὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην τερθρείαν καὶ βωμολοχίαν ἐκ τῆς ἱερᾶς ἀναιρεῖ νομοθεσίας, οὐκ ἀξιῶν τοὺς ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ τραφέντας ὀργιάζεσθαι καὶ μυστικῶν πλασμάτων ἐκκρεμένους ὀλιγωρεῖν ἀληθείας καὶ τὰ νύκτα καὶ σκότος προσκεκληρωμένα μεταδιώκειν παρέντας τὰ ἡμέρας καὶ φωτὸς ἄξια. μηδεὶς οὖν μήτε τελείτω μήτε τελείσθω τῶν Μωυσέως φοιτητῶν καὶ γνωρίμων. κτλ. III § 40 M 306: τοὺς γοῦν ἀνδρογύνους ἔστιν ἰδεῖν διὰ πληθυούσης ἀγορᾶς ἀεὶ σοβοῦντας κἀν ταῖς ἑορταῖς προπομπεύοντας καὶ τὰ ἱερὰ τοὺς ἀνιέρους διειληχότας καὶ μυστηρίων καὶ τελετῶν κατάρχοντας καὶ ⟨τὰ⟩ Δήμητρος ὀργιάζοντας, vgl. auch De Cherub. § 91 ff. M 155 f., wo Philon gegen die übliche Begehung religiöser Feste mit ihren Ausschweifungen jeder Art eifert, ähnlich De vit. Mos. II § 23, 24 M 138, vgl. hierzu Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, 1895 S. 41 ff. und Heinemanns gegen Rohde gerichtete Bemerkung in der Note zu § 319 seiner Übersetzung des Buches De special. leg. I.

5) Vgl. das über den Einfluß der Mysterienreligion auf Philon von Bousset zusammengestellte Material a. a. O. S. 426 ff. Dazu die ältere Arbeit von Ziegert, Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf den antiken Mysterien, bei Philo Judaeus. Theol. Stud. u. Krit. 1894 S. 706—732.

6) Siehe oben S. 142, 1.

den Weisen und sich selber an.[1]) Während bei Platon der Dichter nächst dem Philosophen am ehesten noch ein Anrecht am göttlichen Wahnsinn hat, ja die Dichtkunst ohne diesen Wahnsinn gar nicht zu denken ist[2]), betrachtet Philon alle Dichterwerke als Fabeleien, die aller Wahrheit und Zuverlässigkeit entbehren[3]), und stellt sie in scharfen Gegensatz zu der echten und zuverlässigen Wahrheit der Schrift, die Gott seinem des heiligen Wahnsinns gewürdigten Propheten und Hierophanten Moses offenbarte, ohne dadurch allerdings den Anschluß an Platon zu verlieren, der ihm in der Verurteilung der Dichtkunst als Wahrheitsquelle nebst anderen Philosophen den Weg aufs beste geebnet hatte.[4])

So erscheint der Umfang, den Philon der krankhaften ἔκστασις zuspricht, weit größer als das Gebiet wahnsinnähnlicher Erscheinungen, das Platon der krankhaften μανία einräumt. Als Stoiker, der Philon im Grunde seines Wesens war, konnte es ihm auch nicht allzu fern liegen, ebenso wie die Stoa alle Abkehr vom Guten und vom wahren Seelenheil als körperliche und geistige Krankheit, als alienatio mentis aufzufassen. Alle Formen der allgemein bekannten Ekstase, die Verzückung der Seher und Seherinnen, der korybantische Taumel der Mysten, der Genierausch der Poeten, sie alle sind mit einem Worte: Verrücktheit! Die einzige echte Ekstase ist die Erhebung der Seele des Weisen zu Gott, der darum auch der einzige wahre Prophet und der echte Myste ist.

1) Vgl. Bousset a. a. O. S. 428.

2) Symp. 196 E: πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν, οὗ ἂν Ἔρως ἅψηται. Phaidr. 245 A: ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

3) Im Eingang des Buches De opificio mundi stellt Philon die auf göttlicher Offenbarung beruhende Schöpfungsgeschichte allen μυθικοῖς πλάσμασι, die keine echte Wahrheit enthalten, gegenüber. Gerade die Behandlung des Mythos, die ja die Aufgabe der größten Mehrzahl der griechischen Dichter war, ist Philon als eine Quelle der Unwahrheit und Unsittlichkeit zuwider. So greift er die Dichter als μυθοποιοί bei jeder Gelegenheit an, z. B. De sacrif. Ab. et Caini § 76 M 178 ἵνα μὴ παλαιαῖς ἐντρεφόμενοι μυθοποιίαις, ὃς ὁ μακρὸς αἰὼν ἐπὶ ἀπάτῃ τοῦ θνητοῦ παραδέδωκε, ψευδοδοξοῦσιν, vgl. § 78 M 178. Quod det. pot. insid. soleat § 125 M 215: ἐν δὲ τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ μύθου μὲν πλάσμα οὐδὲν εὑρήσεις. De fuga et inv. § 42 M 552: κάκιστον μὲν τὸ μυθικὸν πλάσμα, τὸ ἄμετρον καὶ ἐκμελὲς ποίημα. De spec. leg. I § 28 M 215: Ἀλλ' οὐ μόνον πλοῦτος καὶ δόξα καὶ τὰ τοιαῦτα εἴδωλα καὶ ἀμενηναὶ σκιαί, ἀλλὰ καὶ πάντες, οὓς οἱ μυθογράφοι διαπλάσαντες ἐξετύφωσαν ἐπιτειχίσαντες τὰς ψευδεῖς δόξας κατὰ τῆς ἀληθείας, θεοὺς καινοὺς ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς εἰσαγαγόντες ἕνεκα τοῦ τὸν ἀίδιον καὶ ὄντα ὄντως θεὸν λήθῃ παραδοθῆναι, πρὸς δὲ τὸ εὐπαράγωγον μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς καὶ μέτροις ἐνηρμόσαντο τὸ ψεῦδος, νομίζοντες ῥᾳδίως καταγοητεύσειν τοὺς ἐντυγχάνοντας. Darum ist ihm auch die allegorische Homerauslegung zuwider, die in Homers Gedichte philosophische Lehren hineininterpretierte, vgl. De Decalogo § 53 ff. M 189 f.

4) Vgl. Platons ausführliche Erörterungen des Unwertes der Dichtung für die sittliche Erziehung des Menschen im Staat 377 A — 388.

Wenn nun Philon nicht sofort zur Schilderung der Ekstase des Weisen übergeht, sondern als zweite Gattung der ἔκcτacιc das „Erschrekken“ anführt, so war es wohl ausschließlich der Septuagintatext, der ihn dazu veranlaßte, da hier das Wort ἔκcτacιc häufig an Stellen gebraucht wurde, aus denen sich beim besten Willen keine Schilderung des Zustandes der Verzückung, die den Weisen bei der Beschäftigung mit göttlichen Dingen überfällt, herauslesen ließ, sondern die eben Philon bei seiner mangelnden Kenntnis des hebräischen Urtextes, auf dessen Einfluß die Wahl dieses Wortes durch die Übersetzer zurückzuführen ist, nicht anders verstehen konnte. Jedenfalls habe ich in der vorphilonischen griechischen Literatur keine Parallele finden können, die das Wort ἔκcτacιc in dem eindeutigen Sinne von „Erschrecken“ wiedergibt. Das Erschrecken spielt wohl bei der Einleitung ekstatischer Zustände hier und da mit herein[1]), nie aber wird in ihm das Wesen einer Ekstase gesehen. Später, besonders von Philon beeinflußte Schriftsteller haben dann den Ausdruck ἔκcτacιc im Sinne von Erschrecken öfters verwandt.

Wohl aber ist „das Erschrecken“ als Einleitung ekstatischer Zustände innerhalb der Mysterienfeiern eine bekannte Erscheinung, und von hier aus mag Philon zur Identifikation der Ekstase überhaupt mit dem Schrecken gekommen sein. So finden wir in einem dem Plutarch zugeschriebenen Fragment[2]) folgende Schilderung der Einleitung der Epoptie: „Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen. Hierauf bricht ein wunderbares Licht hervor; freundliche Gegenden und Wiesen nehmen uns auf, in denen Stimmen und Tänze und die Herrlichkeiten heiliger Gesänge und Erscheinungen sich zeigen.“[3])

Die dritte und vierte Art der Ekstase, die Philon anführt, gehören ihrem Wesen nach zusammen. Hier entwickelt Philon den eigentlichen

1) So spricht Platon von einem Zustande des Schreckens und der Furcht beim ersten Anblick des Schönen, dem dann der Aufschwung der Seele zur Idee des Schönen folgt. Phaidr. 250 A: αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωcιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται. — In dem thrakischen Dionysoskult erschraken die Mysten, wenn des Gottes Stimme ertönte oder er gar selbst erschien, wodurch die Ekstase zum Höhepunkt gesteigert wurde.

2) Plutarch. fragm. ed. Dübner p. 9.

3) Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894 S. 33f. Hier finden sich weitere Belege, von denen besonders hervorzuheben ist Ps. Demetrius Phal. 101 (Walz, Rhet. graeci IX 47): μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸc ἔκπληξιν καὶ φρίκην. Vgl. auch das merkwürdige Buch von Du Prel, Die Mystik der alten Griechen, Leipzig 1888 S. 95f. u. S. 101.

Begriff dessen, was er unter der heiligen Ekstase, die dem Weisen zu höherer Erkenntnis verhilft, verstanden wissen will, und gibt zugleich allerlei Anhaltspunkte über die Art des psychologischen Vorgangs, der der Trennung der Seele vom Leib zugrunde liegt. Was hier an einzelnen Zügen nur angedeutet oder übergangen wird, läßt sich aus anderen Stellen der Werke Philons leicht ergänzen.

Die dritte Art der Ekstase wird von Philon hier nur kurz skizziert, offenbar deshalb, weil er an anderer Stelle[1]) über sie bereits ausführlich gehandelt hat. Er schreibt: „Es ließ Gott eine ἔκcτacιc über Adam kommen, und er schläferte ihn ein (Gen. 2, 21), wo er (d. i. Moses) unter Ekstase die Ruhe und Isolierung des Geistes versteht. Denn der Schlaf des Geistes bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen des Verstandes die Untätigkeit der Sinnlichkeit.“[2])

In dieser gedrängten Fassung ist die Definition der dritten Art der Ekstase als „Ruhe und Isolierung des Geistes (ἡcυχία καὶ ἠρεμία τοῦ νοῦ)“ leicht mißzuverstehen. Ziehen wir andere Stellen zur Erklärung heran, so hellt sich der Sinn dieser kurzen Sätze in überraschender Weise auf. An Stelle der Worte „Es ließ Gott eine Ekstasis über Adam kommen“ ist zunächst für das Verständnis ihres allegorischen Sinnes zu setzen: „Es ließ Gott eine Ekstase über den Geist kommen“, denn Adam gilt bei Philon hier[3]) und auch sonst als das Symbol des Geistes[4]). Und dann weiter: Gott schläferte also den Geist ein; denn der Schlaf des Geistes bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit, d. h. der δύναμιc αἰcθητική des Geistes, unter der Philon symbolisch die Eva versteht.[5]) Hier müssen wir zunächst Halt machen und den Satz unter die Lupe nehmen: „Der Schlaf des Geistes, der hier als ἔκcτacιc bezeichnet wird, bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit.“ Versteht Philon hier unter dem Schlaf des Geistes ein tatsächliches Einschlafen des Denkvermögens, den Schlaf, der den ermüdeten Menschen befällt und in dem er nicht mehr zu denken vermag, oder ist das Schlafen des Geistes hier nur bildlich gebraucht und bedeutet nichts anderes als eine Abkehr des Geistes von der Sinnlichkeit, ein Ruhen des Geistes in dem Sinne, daß er sich

1) Leg. alleg. II §§ 19—39 M 70—73.

2) a. a. O. § 25] M 510.

3) Leg. alleg. II § 22 M 71: ὁ γυμνὸc καὶ ἀνένδετοc cώματι νοῦc — περὶ γὰρ τοῦ μήπω ἐνδεδεμένου ἐcτὶν ὁ λόγοc.

4) Leg. alleg. I § 90 M 62; III § 49 M 98; § 246 M 136; De Cherub. § 10 M 140; § 57 M 149 u. ö.

5) De Cherub. § 60 M 150: ὃ κέκληκε προcηγορικῶc μὲν γυναῖκα ὀνομαcτικῶc δὲ Εὖαν αἰνιττόμενοc αἴcθηcιν. § 57 M 149: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦc — κεκλήcθω δὲ Ἀδάμ — ἐντυχὼν αἰcθήcει, παρ' ἣν ζῆν δοκεῖ τὰ ἔμψυχα — καλεῖται δὲ Εὖα.

mit der Sinnlichkeit nicht mehr beschäftigt? An unserer Stelle will Philon den Schlaf des Geistes jedenfalls bildlich in dem zuletzt angeführten Sinne verstanden wissen; denn er fügt ausdrücklich zu den Worten „er schläferte ihn ein“ hinzu, daß hier unter dem Schlaf und der darin sich vollziehenden Ekstase die „Ruhe und Isolierung des Geistes“ zu verstehen sei. Ursprünglich hat Philon aber bei der Erklärung dieser Bibelstelle der physische und psychische Vorgang des menschlichen Schlafes überhaupt vorgeschwebt, und die Aufstellung des Satzes: „der Schlaf des Geistes bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit“ ist gar nicht anders zu erklären als durch ein Hereinspielen der Vorstellung des physisch-psychischen Vorganges des Schlafes überhaupt. Hatte doch schon Aristoteles das Auftreten der Träume im Schlafe dadurch erklärt, daß sich während der Ruhe des Geistes sinnliche Wahrnehmungen in die Seele eindrängen, die darum, weil sie vom Verstande nicht kontrolliert werden, als Phantasmen zu gelten haben; das Erwachen des Verstandes aber hatte er ebenso wie Philon mit dem Aufflammen eines größeren Feuers verglichen, vor dem die schwächeren Strahlen, die von den Sinnendingen ausgehen, verbleichen müssen.[1]) Daß Philon diese Vorstellung vom Schlafe hier vorgeschwebt hat, zeigt deutlich seine in einem Fragment uns griechisch erhaltene Bemerkung zu derselben Bibelstelle (bei Harris p. 13):

‘Ο ὕπνος[2]) κατὰ τὸν προφήτην ἔκτασίς ἐστιν, οὐχὶ κατὰ μανίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὕφεσιν[3]) καὶ τὴν ἀναχώρησιν τοῦ λογισμοῦ.[4]) Τότε γὰρ αἱ μὲν αἰσθήσεις ἐξίστανται τῶν αἰσθητῶν[5]), ὁ δὲ οὐκέτι

1) Aristot. Περὶ ἐνυπνίων I 460b 28: Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπαρχουσῶν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος, καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται. μεθ’ ἡμέραν μὲν γὰρ ἐκκρούονται ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας, καὶ ἀφανίζονται ὥσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον καὶ λῦπαι καὶ ἡδοναὶ μικραὶ παρὰ μεγάλας, παυσαμένων δ’ ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρά. νύκτωρ δὲ δι’ ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φαναὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς. Vgl. das Bild Philons Leg. alleg. III § 30 M 72: ἥ τε τοῦ νοῦ ἐγρήγορσις ἀπραξία τῶν αἰσθήσεων, καθάπερ καὶ ἡλίου ἀνατείλαντος μὲν ἀφανεῖς αἱ τῶν ἄλλων ἀστέρων λάμψεις, καταδύντος δὲ ἔκδηλοι.

2) Philon setzt hier nur ὕπνος, nicht ὕπνος τοῦ νοῦ; er vergleicht also die ἔκστασις mit dem Schlafe überhaupt.

3) Daß Philon hier sowohl die αἰσθήσεις wie den λογισμός im Schlafe sich zurückziehen läßt, zeigt seinen Anschluß an Aristoteles, für den das Wachen in der Tätigkeit der αἴσθησις, der Schlaf in ihrer Bindung besteht, Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως I 454b 25; 456a 24. Zeller II, 2[3] S. 546, 2; 550f.

4) Philon spricht hier vom λογισμός, nicht vom ganzen νοῦς. Auch Aristoteles spricht nur von der διάνοια.

5) Vgl. Aristot. a. a. O. αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι.

νευροσπαστῶν οὐδὲ παρέχων κίνησιν αὐταῖς[1]) ἠρεμεῖ, αἱ δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποτετμημέναι τῷ διεξεῦχθαι τῶν αἰσθητῶν ἀκίνητοι καὶ ἀργαὶ ὑπεκλέλυνται[2])

Eine konsequente Weiterverfolgung dieser aristotelischen Erklärung des Schlafes, die Philon hier offenbar vor Augen hat, war für ihn unmöglich. Sie hätte ihm jeden Weg abgeschnitten, der zu einem Beweise des göttlichen Offenbarungsgehaltes ekstatischer Träume führen konnte. Versank gerade der Geist im Schlafe in völlige Ruhe, während die Sinne, ohne vom Verstande kontrolliert zu werden, der Seele im Traume phantastische Bilder vorgaukelten, so war ja der Traum überhaupt ein Erzeugnis der Sinne, d. h. des Schlechten, und er konnte niemals göttliches Wirken im Menschen widerspiegeln. Wesen und Wert des Schlafes und Traumes faßte Philon vielmehr genau so auf wie Poseidonios.[3]) Im Schlafe geht der Geist nicht zur Ruhe, er trennt sich vielmehr von den schlummernden Sinnen, die ihn nun nicht mehr durch allerlei Eindrücke, die sie ihm zutragen, verwirren. Er ist frei, hat es nur noch mit sich

1) Auch Aristoteles findet gerade in der Unbeweglichkeit der αἴσθησις das Wesen des Schlafes I 454b 25: τῆς δ’ αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν τὸν ὕπνιον εἶναί φαμεν.

2) Der Ausdruck ὑπεκλέλυνται deutet ebenfalls auf Aristoteles, der in der λύσις der αἰσθήσεις das Erwachen sieht: λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν. Man beachte auch ἄνεσις bei Aristoteles und ὕφεσις bei Philon, ferner Arist. νύκτωρ δὲ δι’ ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, Philon: αἱ δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποτετμημέναι τῷ διεξεῦχθαι τῶν αἰσθήσεων ἀκίνητοι καὶ ἀργαὶ ὑπεκλέλυνται. — Zum Ganzen vgl. auch Philons Quaestiones in Gen. II, 21 § 24, wo sich das Fragment in lateinischer Version aus dem Armenischen findet.

3) Des Poseidonios Lehre über den Traum findet sich bei Cicero, De divin. I 63: *cum ergo est somno revocatus animus a societate et contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; jacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. 115: viget enim animus in somnis liber ab sensibus omnique inpeditione curarum, iacente et mortuo paene corpore; qui quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innummerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet, haec somniantis est divinatio.* Über die Zurückführung dieser Stellen auf Poseidonios vgl. Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften II 1, 1882 S. 533. Dazu Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892 S. 246: „Im wachen Zustande erkennt nämlich der Geist alles nur vermittelst der Sinne, im Traume dagegen und allen ekstatischen Zuständen ist der Geist unabhängig von den Organen des Leibes und schaut vermöge seiner Natur unmittelbar den Zusammenhang der Dinge, ohne ihn erst auf dem Wege der Erfahrung erschließen zu müssen. Dies vermag er entweder unmittelbar aus seiner eigenen Kraft oder vermittelst der ihm sonst nicht sichtbaren Geister des Luftraumes, an denen er gewissermaßen die Wahrheit ablesen kann; oder er tritt auch mit der Gottheit selbst schon in Berührung, was offenbar als höchster Grad der Offenbarung hauptsächlich vor dem Tode geschieht.“ — Daß Poseidonios selbst wieder seine Lehren aus Chrysippos geschöpft hat, beweist Arnim, Stoicorum veterum fragmenta I p. XXX.

selbst zu tun. Jetzt kann er das Geistige in seiner ganzen Klarheit, ja selbst die Gottheit sehen. Er gerät in Verzückung und ist imstande, selbst die Zukunft zu deuten; denn Gott offenbart sich ihm im Traume.[1])

Diese Vorstellung ist für Philon die maßgebende, wenn er an Schlaf und Traum denkt. Und so sehen wir ihn dann auch bei seiner allegorischen Erklärung des Schlafes, in den Adam durch Gott versenkt wird, als Eva entstehen sollte, sofort von dem gefährlichen Irrwege abbiegen, in den ihn seine anfangs dem Aristoteles angepaßte Erklärung des Schlafes führen mußte. Diese Umbiegung gelingt ihm rasch und mühelos dadurch, daß er dem Worte ἔκστασις auf einmal eine andere Bedeutung unterschiebt. Er will hier die ἔκστασις verstanden wissen als τροπή, und das ἐξίστασθαι (Heraustreten) als ein τρέπεσθαι (Abgewendetwerden) des Geistes.[2]) Und zwar spricht Philon nun gar nicht mehr vom wirklichen physischen Schlafe, in dem Geist und Sinnlichkeit sich von einander trennen, sondern ganz allgemein von jeder Abkehr des Geistes von der Sinnlichkeit überhaupt. Der Schlaf gilt gewissermaßen nur als das Symbol der ἔκστασις und τροπή des Geistes, der selbst nicht schlafend vorgestellt wird.

1) De migrat. Abrah. § 190 M 466: . . . ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις — ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀπορρυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο τὰς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάτας διὰ τῶν ὀνείρων μαντείας ἐνθουσιᾷ. — De spec. leg. I § 219 M 245: ἵν' ἐπειδὰν τῶν ἡμερινῶν φροντίδων ἀναχωρήσας ὁ νοῦς, ὕπνῳ μὲν παρειμένου τοῦ σώματος, μηδεμιᾶς δὲ τῶν αἰσθήσεων ἱσταμένης ἐμποδών, ἀνακυκλεῖν αὐτὸν ἄρξηται καὶ τὰ νοήματα καθαρῶς ἐφ' αὑτοῦ σκοπεῖν. — De somniis II § 1 M 659: ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ. — De spec. leg. I § 298 M 256: τοῦ φιλοδώρου θεοῦ μεγάλην ἐπικουρίαν, ὕπνον, τῷ θνητῷ γένει παρασχόντος ἐπ' ὠφελείᾳ σώματός τε καὶ ψυχῆς, τοῦ μὲν σώματος τῶν μεθημερινῶν πόνων ἀφιεμένου, τῆς δὲ ψυχῆς ἐπικουφιζομένης τὰς φροντίδας καὶ ἀναχωρούσης εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τοῦ τῶν αἰσθήσεων ὄχλου καὶ θορύβου καὶ δυναμένης τότε γοῦν ἰδιάζειν καὶ ἐνομιλεῖν ἑαυτῇ. — De vita Mos. I § 289 M 126: φησὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν, ὅστις καθ' ὕπνον ἐναργῆ φαντασίαν εἶδε θεοῦ τοῖς τῆς ψυχῆς ἀκοιμήτοις ὄμμασιν.

2) Leg. alleg. II § 31 M 72: ἡ γὰρ ἔκστασις καὶ τροπὴ τοῦ νοῦ ὕπνος ἐστὶν αὐτοῦ· ἐξίσταται δέ, ὅταν μὴ πραγματεύηται τὰ ἐπιβάλλοντα αὐτῷ νοητά· ὅτε δὲ οὐκ ἐνεργεῖ ταῦτα κοιμᾶται. εὖ δὲ τὸ φάναι ὅτι ἐξίσταται, τοῦτο δ' ἐστὶ τρέπεται, οὐ παρ' ἑαυτόν, ἀλλὰ παρὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καὶ ἐπιφέροντα καὶ ἐπιπέμποντα τὴν τροπὴν θεόν. Hier wird der Schlaf des Geistes als ἔκστασις noch bezeichnet als ein Ausruhen des Geistes von seiner Beschäftigung mit den νοητά, gleich im folgenden aber kehrt Philon den Gedanken um und versteht unter der ἔκστασις = τροπή des Geistes seine Abkehr von der Sinnlichkeit, die gerade dadurch bewirkt wird, daß Gott einen süßen Quell, d. h. einen göttlichen Gedanken, ein νοητόν, in die Seele gießt, wodurch der bittere Quell, der aus der Sinnlichkeit entspringt, ins Gegenteil verwandelt wird: ἔννοιάν τινος λαμβάνων αἰσχροῦ ποτίμοις ἐννοίαις ἀπερρυψάμην ἐκεῖνο, θεοῦ τῇ ἑαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἀντὶ ἁλμυροῦ ἐπεισχέαντος τῇ ψυχῇ.

Eine solche Abwendung des Geistes von der Sinnlichkeit vollzieht sich jedoch nicht als eine selbständige Willenstat des Menschen. Sie wird vielmehr von Philon gedacht als ein göttlicher Gnadenakt. Denn, so meint Philon, wenn die Abkehr des Geistes in meiner Hand läge, würde ich von ihr Gebrauch machen, wann ich es gerade wollte. Nun aber ist es Philons eigenste Erfahrung, daß der Mensch, wenn er sich mit hochheiligen, göttlichen Dingen befaßt und damit das dem Frommen Geziemende tut, seinen Geist nicht losmachen kann, wie er will, sondern oft gegen seinen Willen in den Vorstellungen des Guten und Schönen verharrt und sich durch keine äußeren Einflüsse stören läßt. Andererseits wird der Geist oftmals, wenn er bei unsittlichen Gedanken verweilt, plötzlich durch andere sittlich gute Vorstellungen aus seinem Gedankenkreise herausgezogen und von der Sinnlichkeit zum Geistigen abgelenkt. Das geschieht dann durch die Gnade Gottes, der einen süßen Strom anstatt des bitteren in die Menschenseele goß.[1])

Damit ist aber Philon an dem Punkte angelangt, auf den er zusteuerte. Auch die Ekstase, in die Gott Adam versenkte, ist kein Schlaf des Geistes, vielmehr seine höchste Aktivität, die dadurch eingeleitet wird, daß sich der Geist von der Sinnlichkeit abwendet und allein für sich, frei von den Banden des Körpers und der Sinne, zur Gottheit aufstrebt.

Wenn Philon bei der Schilderung der dritten Art der Ekstase die beiden Sätze gegenüberstellt: Der Schlaf des Geistes bedeutet das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen des Geistes bedeutet den Schlaf der Sinnlichkeit, so haben wir darin nur eine für die Erklärung einer Bibelstelle hervorgekramte und auf aristotelische Lehren zurückzuführende Wortspielerei zu sehen. Philon ist weit davon entfernt, aus diesen Sätzen alle Konsequenzen zu ziehen, die sich aus ihnen ergeben und der Sache nach von Aristoteles in seinen Schriften über Schlaf, Wachen und Träume bereits gezogen wurden. Philon täuscht vielmehr geschickt über den tatsächlichen folgenschweren Gehalt dieser Sätze hinweg und leitet die Gedanken des Lesers dadurch, daß er die ἔκστασις nicht in dem anfänglich eingeführten Sinne von „Schlaf des Geistes" beibehält, sondern ihr den Begriff der τροπή, der Abkehr des Geistes von der Sinnlichkeit, unterschiebt, zu der ihm weit näher liegenden und sich auf des Poseidonios Philosophie gründenden Auffassung über, daß es einen Schlaf des Geistes eigentlich nicht gibt, sondern daß der Geist gerade im Schlafe, in der Abtrennung von den schlummernden Sinnen, sein Eigenleben beginne und mehr als im Zustande des körperlichen Wachens fähig sei, sich im Reiche des Geistigen und Übersinn-

1) Vgl. den Schluß der letzten Anmerkung.

lichen zu bewegen. Die gelehrten und vernünftigen Ausführungen des Aristoteles über Wachen, Schlafen und Träumen überwuchert bei Philon sowohl wie bei Poseidonios der alte, in der religiösen Vorstellung der Griechen schon früh lebendige Gedanke, daß ein Dämon im Schlafe von der Seele, die in diesem Zustande losgelöst vom Körper ihr Eigenleben führt, Besitz ergreift und sie in das Reich der Geister hinüberzieht.[1]) Nur daß bei Philon der Dämon die Gottheit selber ist, an die Stelle der Seele aber der reine Geist tritt, zwei Umbiegungen der Volksvorstellung, die ihren Ursprung aus platonischer Philosophie und Theologie deutlich verraten.[2])

Wir aber entnehmen aus dieser Untersuchung als Resultat, daß Philon unter seiner dritten Art der ἔκστασις nicht einen tatsächlichen Schlaf des Geistes versteht, sondern vielmehr eine τροπή, ein Abwenden

1) Vgl. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II S. 930.

2) Im Symposion 194E sagt Platon, daß Eros als Dämon sich in die Seele schleicht und wieder heimlich von ihr scheide. Er macht es ebenda 188D den Sehern zur Pflicht, auf Eros acht zu haben und den falschen zu heilen; denn die Kunst der Seher ist da, damit sie Freundschaft zwischen den Göttern und Menschen schaffe und erkenne, ob alles Lieben der Menschen nach den Satzungen und zur Frömmigkeit strebe. — Alles Dämonische, alles Heilende schwebt zwischen Gott und Mensch, heißt es 202E. Auf Platons Lehren geht im letzten Grunde Philons Anschauung zurück, daß der Mensch dem Geistigen am nächsten sei, wenn er nichts mit dem Leibe zu schaffen habe, Phaid. 67A: ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, vgl. 66B, 64A. Für die Bedeutung, die Philon und Poseidonios dem Traume als einer Erkenntnisquelle beimessen, ist vor allem wichtig die Stelle Pol. 571D, wo Platon entwickelt: Wenn dagegen, denke ich, jemand für sich in einem gesunden und besonnenen Zustande sich befindet und zum Schlafe sich anschickt, nachdem er das Vernünftige in sich erweckte und, der Selbstbetrachtung sich hingebend, schöne Reden und Betrachtungen ihm auftischte, das Begehrliche aber weder darben noch sich überfüllen ließ, damit es beschwichtigt werde und dem besten Teile weder durch schmerzliche noch frohe Gefühle Unruhe schaffe, sondern ihm gestatte, für sich in ungetrübter Lauterkeit Betrachtungen anzustellen, etwas zu begehren und das ihm Unbekannte, sei es etwas Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, wahrzunehmen (vgl. Poseidon. bei Cicero, De div. I 63: *tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet*); wenn er desgleichen auch das Leidenschaftliche besänftigte und nicht etwa gegen jemand sich erzürnend, mit bewegtem Gemüte einschläft, sondern nach Beruhigung dieser beiden Richtungen und Erweckung der dritten, in welcher das Nachdenken sich erzeugt, der Ruhe hingibt: dann kommt er, weißt du, in solchem Zustande der Wahrheit am nächsten, und dann gestalten sich seine Traumgesichte am wenigsten gesetzwidrig. — Vielleicht ist auch Philons Satz, daß im Schlafe der Geist ruhe und die Sinne erwachen, auf Platon zurückzuführen, vgl. Pol. 571C: ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὕδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἥμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὑτοῦ ἤθη. — Direkte Beeinflussung durch Platon zeigt Philon De spec. leg. I § 219, wo er davon spricht, daß der Geist im Traum in die Leber wie in einen Spiegel blicke, vgl. Tim. 71B.

des Geistes von der Sinnlichkeit überhaupt, mag sie nun beim Wachen oder Schlafen des Körpers stattfinden.[1]) Damit aber verliert die dritte Art der Ekstase die Berechtigung, als eine besondere Klasse geführt zu werden; denn gerade die Abkehr (τροπή, μετανάστασις etc.) des Geistes ist einer der wichtigsten Bestandteile der vierten Art der Ekstase, zu der wir uns jetzt zu wenden haben, und gehört als ein Glied in die Reihe psychologischer Vorgänge, die Philon uns hier als Wesen der Ekstase schildert, hinein, nicht als eine selbständige Gattung daneben. Ebenso aber ist es mit den Zuständen des Schlafes und Traumes überhaupt, die wir hier schon als psychisch-physische Faktoren beim Zustandekommen göttlicher Ekstasen streifen mußten. Eingehend werden wir sie erst im folgenden an ihrer Stelle, d. h. im Zusammenhange mit verwandten Theorien Philons, zu erörtern haben.

Die Schilderung der vierten Art der ἔκστασις, die für Philon die bei weitem wichtigste ist und der er von vornherein zusteuert, zerfällt auf den ersten Blick in drei deutlich zu unterscheidende Teile. Zunächst führt Philon den Nachweis, daß nach der Bibel nur der Weise in den Zustand prophetischer Ekstase gelangen könne und daher allein den Namen eines Propheten verdiene (§§ 258—262). Dann entwickelt er den Gekanken, daß der menschliche Geist untergehen und verschwinden müsse, wenn der göttliche Wahnsinn den Menschen ergreift, daß er zu weichen habe, wenn das göttliche, prophetische πνεῦμα seinen Einzug in die Seele hält (§§ 263—265). Schließlich wird noch hervorgehoben, daß der Mensch im Zustand prophetischer Ekstase nicht seine eigenen Gedanken verkünde, sondern das Werkzeug eines anderen, des Gottes sei, der durch ihn spreche (§ 266).

Hier gilt es zunächst einen offenbaren logischen Widerspruch in Philons Anschauungen aufzudecken und sein Zustandekommen zu erklären, eine Arbeit, die uns zugleich einen Aufschluß über den Ursprung der Philosopheme gibt, die wir hier in eins zusammengeworfen sehen. Philon behauptet, daß allein der Weise, also der Mensch, der seinen Geist bis zu der Vollkommenheit ausgebildet hat, daß er seinen Körper und sein ganzes Leben beherrscht, der Prophetengabe gewürdigt werden könne. Dem aber stellt er die Lehre entgegen, daß im Zustand prophetischer Ekstase der menschliche Geist völlig annulliert werde und an

1) Daß die τροπή oder, wie Philon auch sagt, die μετανάστασις des Geistes sowohl im Schlafen wie im Wachen vor sich gehen könnte, entwickelt er De migrat. Abrah. § 190f. M 466: ἧς (sc. μεταναστάσεως) δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατειλημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις . . ., τοτὲ δὲ κἀν ταῖς ἐγρηγόρσεσιν.

seine Stelle ein anderer, göttlicher Geist trete. Muß man hier nicht fragen: Wozu dann die Forderung der höchsten Durchbildung des menschlichen Geistes, wenn er bei der prophetischen Verzückung gar keine Rolle spielt, vielmehr ganz zu verschwinden hat? Müßte nicht gerade derjenige der beste Prophet sein, der einen recht schwachen und zum völligen Erlöschen möglichst geeigneten Geist besitzt, einen Geist, der durch seine eigene Untätigkeit dem Eindringen des Gottesgeistes den geringsten Widerstand entgegensetzt?

Zu erklären ist dieser Widerspruch allein daraus, daß Philon in seiner Lehre von der Ekstase zwei ihrem ganzen Wesen nach völlig von einander verschiedene Vorstellungen miteinander zu vereinen sucht: den Glauben des Volkes an das Einfahren von Dämonen oder Göttern in die Menschenseele, wodurch an Stelle der Seelenkräfte eine übernatürliche dämonische Macht tritt, die den Menschen im Zustand der Ekstase und des göttlichen Wahnsinns erscheinen läßt, und die platonische Lehre vom Aufschwung des Menschengeistes ins Reich der Ideen, der keineswegs ein Erlöschen der natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen bedeutet, dessen vielmehr allein der Philosoph fähig ist. Er aber erscheint in den Augen der ungebildeten Menge in diesem Zustand höchster geistiger Aktivität gleichfalls als Wahnsinniger. Der Versuch, beide Vorstellungen zu einander in Beziehung zu setzen und mit einander zu verschmelzen, ist nicht Philons Werk allein. Platon hat hierzu den ersten Schritt unternommen, von den Platonikern hat vor allem Xenokrates, von den Stoikern Poseidonios mitgeholfen. Um über Philons Lehre Klarheit zu gewinnen, ist es unerläßlich, den langen Weg von der primitiven Volksvorstellung durch die platonische und stoische Philosophie hindurch bis zu Philons religiös-philosophischer Mystik schon hier rückschauend zu durchlaufen. Nur so können wir hoffen, im griechischen Geistesleben den Grund und Boden aufzudecken, in dem einer der wichtigsten Gedanken der mystisch-intuitiven Erkenntnistheorie Philons verankert liegt.

Am Ausgangspunkte unseres Weges steht die primitive Volksvorstellung vom Einfahren des Gottes oder Dämons in die Menschenseele und deren Verdrängung durch den Gott. Da uns für den Zweck, die Entstehung der Theorien von der intuitiv-mystischen Erkenntnis aufzudecken, in erster Linie die Anschauungen von dem psychologischen Prozeß interessieren, der sich in der Menschenseele beim Aufgehen der „höheren", intuiv erfaßten Erkenntnis abspielt, können wir hier zunächst alle grob sinnlichen Mythen vom Verkehr der Götter mit den Menschen bei Seite lassen. Unsere Untersuchung hat

vielmehr an dem Punkte anzuknüpfen, wo zum ersten Male in der Volksvorstellung die Aufmerksamkeit auf den in der Menschenseele sich vollziehenden Vorgang bei der Berührung des Menschen durch eine Gottheit gelenkt wird.

Hier sind es vor allem zwei auf natürlichem Wege dem primitiven Bewußtsein schwer erklärbare psychische Phänomene, die schon in frühester Zeit das Nachdenken auf sich zogen und nicht anders als durch ein unmittelbares Einwirken überirdischer Mächte, der Götter oder der Dämonen, auf die Menschenseele verständlich zu sein schienen: Der Wahnsinn und der Traum.

Der Wahnsinn galt in frühester Zeit und von da nachwirkend auch später den Griechen als eine den Menschen von den Göttern selbst auferlegte furchtbare Strafe.[1]) Eine tiefgreifende Änderung in dieser An-

1) Zeus straft mit Wahnsinn den, der ein Blitzgrab aufwühlt, Horat. ars poet. 471: . . . *an triste bidental moverit incestus: certe furit.* Dionysos straft die Töchter des Proetos mit Wahnsinn, Apollod. II 2, 2: αὗται δέ, ὡς ἐτελειώθησαν, ἐμάνησαν· ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο. Die Verhängung des Wahnsinns wird auch der Hera zugeschrieben, ebd. 2, 3: διότι τὸ τῆς Ἥρας ξόανον ἐξηυτέλεσαν, vgl. Schol. Odyss. O (XV) 225. Servius in Vergil. Bucol. VI 48: *Haec se cum Iunoni in pulchritudine praetulissent, . . . illa irata hunc furorem earum immisit mentibus, ut, putantes se vaccas, in saltus abirent, et plerumque mugirent, et timerent aratra.* Über Artemis als Erregerin des Wahnsinns vgl. Gruppe a. a. O. II 1273, 4; 1280, 1, über Hekate Rohde, Psyche[2] II S 82 ff. Pausanias berichtet, daß Antiope wegen allzu grausamer Rache von den Göttern mit Wahnsinn gestraft worden sei, IX 17, 6: ἐπίφθονοι δὲ ἀεί πως παρὰ θεῶν αἱ ὑπερβολαὶ τῶν τιμωριῶν εἰσι· λέγουσιν Ἀντιόπην μανῆναι καὶ ἐκστᾶσαν τῶν φρενῶν κατὰ πᾶσαν πλανᾶσθαι τὴν Ἑλλάδα. Herodot führt mehrere Annahmen des Grundes des Wahnsinns des Kleomenes an, die alle auf die Strafe für einen Frevel gegen die Götter hinauslaufen, Z (VI) 75 ff. vgl. auch die von ihm angeführte Erklärung des Wahnsinns des Kambyses Γ (III) 30. Bei Aristophanes werden die Entweiher der Thesmophorien mit Wahnsinn bedroht, Thesm. 679: αὐτῶν ὅταν ληφθῇ τις ὅσια δρῶν, μανίαις φλέγων, λύσσῃ παράκοπος. Vgl. im allgemeinen Burckhard, Griech. Kulturgesch. II S. 97 f. u. S. 172. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I Berl. 1882 S. 64.

Die Erinyen, die Rachegöttinnen, sind geradezu die Erreger des Wahnsinns und heißen im Kulte Μανίαι, Pausan. 8, 34, 1. vgl. Gruppe a. a. O. II S. 766. In Keryneia gab es nach dem Berichte des Pausanias VII 25, 7 ein Heiligtum der Eumeniden, dessen Gründung auf Orest zurückgeführt wurde. Das Volk glaubte, daß der, der es mit einer Schuld beladen beträte, sofort vor Schrecken wahnsinnig würde. Vgl. Bouché-Leclercq, Hist. de la Divin. II 151 f. Rohde im Rhein. Mus. 50, 19. Dilthey in der Archäol. Zeitg. 31 S. 79 ff. Die Μανία tritt sogar personifiziert als Rachegöttin auf, vgl. Gruppe a. a. O. II S. 1079. Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. s. v. Mania. Dilthey a. a. O. S. 88.

Um die Menschen vor den Dämonen, die Wahnsinn verhängen, zu schützen, zogen die Thyiaden in freiwillig hervorgerufenem Wahnsinn auf die Berge, um hier die Dämonen festzuhalten und so die Menschen vor ihnen zu bewahren, vgl. Gruppe a. a. O. II S. 906 u. 887. Korybantenweihen galten als Heilmittel gegen den Wahnsinn, Aristoph. Σφῆκες 118: εἶτ' αὐτὸν ἀπέλου κἀκάθαιρ', ὁ δ' οὐ μάλα

schauung trat mit der Neugestaltung und immer weiteren Verbreitung des Dionysosdienstes und ihm verwandter, dem griechischen Geiste, wie er sich in den homerischen Gedichten ausprägt, ursprünglich fremder mystisch religiöser Kulte ein. Die Hochflut der Mystik, die im VI. Jahrhundert über Griechenland dahinrauschte, wandelte den Wahnsinn aus einem Fluch der Götter in ein Gnadengeschenk, aus einem Schrecken in ein Gut.[1]) Durch künstliche Verwirrung der Sinne, Wein, Gesang, Tanz und Musik versetzt sich der Mensch in Ekstase, in Raserei, in Wahnsinn. In diesem Zustande naht sich ihm die Gottheit. Die Seele tritt bei ihrem Kommen aus dem Leibe heraus. Der Gott vereinigt sich mit ihr und nimmt von dem ganzen Menschen Besitz. Er ist dann in Gott und Gott in ihm. In diesem Zustande wird die Seele hellsichtig und hellhörig. Sie sagt, was der in ihr wohnende Gott ihr eingibt. Nicht Menschenworte sind es dann, die der Mund verkündet, die Gottheit selbst

μετὰ ταῦτ' ἐκορυβαντίζ'· ὁ δ' αὐτῷ τυμπάνῳ ᾄξας ἐδίκαζεν ἐς τὸ Καινὸν ἐμπεσών. Dazu Platon, Leg. 790 D f. und Aristotel. Polit. VIII, 6, wo entwickelt wird, daß korybantische Zustände durch Dichtung und Gesang. durch plötzliche Entladung der Leidenschaften geheilt werden, vgl. Schrader, Seelenlehre d. Griechen i. d. ält. Lyrik (Festschr. f. R. Haym) S. 22 und Orphica ed. Abel Nr. 39.

1) Als der Dionysoskult aus dem Orient über Thrakien sich in Hellas verbreitete, wurde der neue „göttliche Wahnsinn" mit dem bisher bekannten, der als Krankheit und Strafe der Götter aufgefaßt wurde, in unmittelbare Verbindung gebracht. Dionysos strafte durch Wahnsinn, aber er beglückte auch seine Diener durch den Wahnzustand, in dem sie sich mit ihm vereinten. Über dieses Durcheinanderspielen der Auffassungen des Wahnsinns als Gnadengabe und als Strafe in den ersten Zeiten der Einbürgerung des Dionysosdienstes vgl. Rohde, Psyche[2] II 40 ff. Erst später werden dann beide Arten des Wahnsinns so klar geschieden, wie wir aus Platon entnehmen dürfen, Phaidr. 265 A: μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην. — Das hervorragendste Beispiel für das Nebeneinanderherlaufen der drei Auffassungen des Wahnsinns, die das Altertum kannte, der natürlichen des Wahnsinns als einer Krankheit, eines abnormen Zustandes der Seele, der religiösen als einer Strafe der Götter und der mystischen als einer Gnadengabe des Dionysos, bilden die Bakchen des Euripides. Krankhafte Geistesverwirrung bezeichnen die Worte 359: μέμηνας· ἤδη καὶ πρὶν ἐξέστης φρενῶν. Als Strafe des Dionysos tritt der Wahnsinn auf 32: τοι γάρ τιν αὐτὰς ἐκ δόμων ᾠστρησ' ἐγὼ | μανίαις· ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν. Eine Strafe des Gottes ist auch die Geistesverwirrung, die er dem Pentheus schickt, so daß er seine Würde vergißt und Frauenkleider anlegt, und auch am Schluß der Tragödie kommt das Motiv der Strafe deutlich zum Ausdruck: der Wahnsinn der Agaue war das Mittel, durch das es dem Dionysos gelang, die furchtbare Strafe der Zerstückelung an dem ungläubigen Pentheus zu vollziehen. Daneben aber zieht sich durch das ganze Stück die Umwertung des Wahnsinns aus einer Krankheit und einem Fluch in ein hohes, ja das höchste Gut hindurch. Die zum bakchischen Tanze schreiten, sind allein bei Sinnen, die anderen sind verrückt 196. Dem bakchischen Rausch verdankt der Mensch das höchste Glück 272 ff. Der Wahnsinnige kündet die Zukunft 301. Alle Menschenweisheit muß hinter des Dionysos Gaben zurücktreten 1005 ff.

bemächtigt sich der Organe des Menschen und spricht aus ihm und durch ihn.

Ganz ähnliche Vorstellungen beherrschen die Anschauungen des Volkes vom Traume. Im Schlafe trennt sich die Seele vom Körper und führt ein Eigenleben.[1]) Bei den Dichtern finden wir die Träume als selbständige Wesen, die im Dienste der Götter stehen und von ihnen zu den Seelen der schlafenden Menschen gesandt werden.[2]) Oft sendet die Gottheit ein Traumbild, das die Gestalt irgend einer dem Schlafenden bekannten Persönlichkeit annimmt[3]), oft aber erscheint auch der Gott selbst im Traume und tritt mit der Seele in innigen Verkehr.[4]) So vor allem beim Tempelschlaf. In diesem Zustand ertönen Stimmen, ein sanfter Lufthauch umgibt die Schlafenden, ein mystisches Licht erglänzt, der Gott erscheint plötzlich und oft in Begleitung von Gehilfen in übermenschlicher Größe, Schönheit und Jugend, lieblichen Duft ausströmend, um dann ebenso plötzlich wieder zu verschwinden.[5])

Künstlich erregter Wahnsinn oder Enthusiasmus und durch natürlichen oder gewollten Schlaf herbeigeführtes Träumen sind in der Volks-

1) Rohde, Psyche[2] I 6 ff. Diese Volksvorstellung spiegelt sich wieder in den später von Cicero aufgegriffenen Ausführungen Xenophons Kyrop. VIII 7, 21: ἐννοήσατε δ', ἔφη, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου· ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται, εἰ μὲν οὖν οὕτως ἔχει ταῦτα ὥσπερ ἐγὼ οἶμαι καὶ ἡ ψυχὴ καταλείπει τὸ σῶμα, καὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν καταιδούμενοι ποιεῖτε ἃ ἐγὼ δέομαι, vgl. vor allem das Pindarfragment Nr. 131 (96).

2) Über Ὄνειρος als selbständige Gottheit, die bald als göttliches Wesen in beliebig angenommener Gestalt dem Menschen im Traume erscheint, bald als Traumspender auftritt, vgl. Roschers Lex. d. griech. u. röm. Mytholog. s. v. Oneiros. Gruppe a. a. O. II S. 929 f. Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altert. Berl. 1868 S. 6 f.

3) So schickt Zeus dem Agamemnon ein Traumbild, Ilias β (II) 6: πέμψαι ἐπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι οὖλον ὄνειρον . . . 16: ὣς φάτο, βῆ δ' ἀρ' ὄνειρος, ἐπεὶ τὸν μῦθον ἄκουσεν. Athene fertigt ein εἴδωλον, gibt ihm die Gestalt einer Freundin der Penelope und sendet es ihr zu, Odyss. δ (IV) 796 ff. Ovid unterscheidet drei Gattungen von Traumbildern: Morpheus nimmt Menschengestalt an, Ikelos, von den Menschen Phobetos genannt, erscheint in Tiergestalt, Phantasos verwandelt sich in leblose Dinge, vgl. Roschers Lex. s. v. Oneiros. Über die mannigfachen Gestalten der Traumbilder handelt ausführlich Lucian. ver. hist. II 34. Daß die Träume von den Göttern gesandt werden, erwähnt auch Xenophon Anab. III 1, 12: ὅτι ἀπὸ Διὸς μὲν βασιλέως τὸ ὄναρ ἐδόκει αὐτῷ εἶναι. VI 1, 22: τὸ ὄναρ δὴ ἀπὸ τούτου τοῦ θεοῦ.

4) Büchsenschütz a. a. O. S. 7, vgl. die in Roschers Lexikon III 1 S. 903 a 50 ff. gesammelten Stellen, die das Erscheinen folgender Gottheiten im Traume nachweisen: Hermes, Dionysos, Apollon, Herakles, Asklepios, Athena, Demeter, Pan, die Muse Kalliope, Hekate nebst den ihr verwandten Gestalten Gorgo, Mormo, Lamia, Gello, Empusa, schließlich auch gespenstische Wesen wie die Sirenen.

5) Vgl. das von L. Deubner zusammengetragene reiche Material, De incubatione, Lips. 1900 p. 10 ff.

vorstellung, soweit sie die psychischen Vorgänge überhaupt berücksichtigt[1]), die beiden wichtigsten und einzigen Mittel, die Seele in eine mystische und unmittelbare Verbindung mit der Gottheit überzuführen.[2]) Beide, Enthusiasmus und Traum, sind in ihrem Wesen wenig voneinander verschieden und wurden ursprünglich auch als etwas Gleichartiges betrachtet.[3])

1) Es wird also hier von den Mythen und Märchen über Götter, die persönlich, oft in Menschengestalt, auf die Erde herabkommen und als Wesen von Fleisch und Blut mit den Menschen verkehren wie mit ihresgleichen, Abstand genommen, da hierin keinerlei mystisches Erkennenwollen der Gottheit, ihres Wesens und ihres Willens zu suchen ist, vielmehr nur die dichterische oder in der Volksphantasie gebildete Vorstellung vom persönlichen Verkehr der Götter mit den Menschen vorwaltet. Ebensowenig kommen die Zweige der Mantik in Betracht, die von der Vorzeichendeutung, der Beobachtung des Vogelfluges, von der Haruspizin usw. handeln, da auch hierin ein Streben nach mystischer Vereinigung der Seele mit einem Gotte nicht zu finden ist. Enthusiasmus (= Wahnsinn) und Traum gehen vielmehr auf die ältesten religiösen Vorstellungen zurück, die Gruppe (a. a. O. S. 729) auf folgende Formel bringt: „Der Mensch will das göttliche Wesen, das, natürlich materiell gedacht, durch die Natur zerstreut ist, in sich aufnehmen. Man verzehrt das Tier, indem man die Gottheit gegenwärtig glaubt, um sich mit der göttlichen Wesenheit zu erfüllen. Man gibt die Töchter und Frauen zu einer vermeintlichen Vermählung mit der Gottheit hin, damit in der Nachkommenschaft das Numen fortlebe. Das ist der rohe und sehr materielle Kern, aus dem im Verlaufe einer ziemlich gut zu überblickenden Entwicklung aller Mystizismus hervorgehen sollte.“ Und von diesem Kern findet sich in den Vorstellungen vom Enthusiasmus und vom Traume noch recht viel. Man denke an den Wein, der als Feuergeist des Dionysos getrunken wurde und den Enthusiasmus erregte, an die Tiere, die von Mänaden und Thyiaden zerrissen und verschlungen wurden, damit der orgiastische Taumel sich steigere. Man denke beim Traume vor allem an die Inkubation, der eine geschlechtliche Vereinigung mit dem Gotte als Hauptvorstellung zugrunde lag, u. a. m.

2) Traum und Enthusiasmus werden von den Theoretikern der Mantik stets als der wichtigste Zweig der Divination im Gegensatz zur Vorzeichendeutung, bei der die menschliche Seele der Gottheit nicht näher kommt, zusammengestellt. Als dritte Art der sogen. „natürlichen“ Divination tritt öfters das Orakel hinzu. Das bedeutet aber keine besondere Klasse psychischen Erlebens der unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit, da die Fähigkeit, Orakel zu verkünden, auf den Enthusiasmus, in den die Pythien, die Sibyllen usw. gerieten, zurückgeführt wurde. Vgl. Ps. Plutarch, *De vita et poes. Homer.* II 212 p. 1238 Wytt.: ταύτης (τῆς μαντικῆς) τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ στωικοὶ ... τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς. — Cicero, De divin. I 34: ... *sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contigit et non nunquam vaticinantibus per furorem.* II 26: *Illud (genus divinationis) autem naturale aut concitatione mentis edi et quasi fundi videbatur aut animo per somnum sensibus et curis vacuo provideri.* — [Plutarch] Placit. philos. V 1, 4: Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὰ κατ' ἐνθουσιασμὸν παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους. — Diogen. Laert. X 32: τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ.

3) Gruppe a. a. O. II S. 926: „Das göttliche Wesen kann den wachenden oder schlafenden Menschen ergreifen; auch dieser Unterschied ist ursprünglich nur äußerlich, denn die vermeintliche mystische Konzeption des Wesens vollzieht

Es kann uns nicht wunder nehmen, wenn die psychischen Phänomene des Enthusiasmus und des Traumes schon früh die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich zogen und zu einer wissenschaftlichen Erklärung herausforderten.[1]) Entscheidend für die weitere Entwicklung der Ansichten vom Aufschwung der Seele zur Gottheit im Wahnsinn oder im Traume aber wurde erst die platonische Philosophie, die zu der Volksvorstellung ein ganz neues Motiv hinzufügte.

In der vorplatonischen Philosophie war für eine Lehre vom Aufschwung der Seele aus den Banden des Körpers in eine höhere Welt, in ein Reich des Geistes und des Übersinnlichen kein Raum gewesen,

sich nach der ältesten Vorstellung im Zustand des Wachens, beim Enthusiasmos, ganz gleichartig wie im Traum.“ Wir werden eine völlige Verwischung des Unterschiedes zwischen mystischem Erleben im Traume und im Wachen beim Enthusiasmus weiter unten bei Philon wiederfinden, der hier wie so oft an alte Vorstellungen anknüpft oder sich mit ihrem Ideengehalt berührt, wie ja das Ausgraben von mystischen Altertümern eine Spezialität der platonisierenden Stoiker (z. B. Poseidonios und Plutarch) und dann der Neuplatoniker geworden ist.

1) Wahnsinn und Enthusiasmus im religiösen Kult werden von Heraklit als menschenunwürdiges Treiben aufs schärfste gegeißelt: „Wem prophezeit Heraklit? Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden und Eingeweihten. Diesen droht er mit der Strafe nach dem Tode, diesen prophezeit er das Feuer. Denn in unheiliger Weise findet die Einweihung in die Weihen statt wie sie bei den Leuten im Schwange sind.“ (Diels, Fragm. d. Vors.[3] I 14, vgl. frg. 15). Ähnlich wie später Platon versucht Heraklit das Mysterienwesen und den Dionysoskult philosophisch umzudeuten. Das beweist am besten frgm. 63 (vgl. auch 68), wo er die Auferstehung des Fleisches im Sinne seiner Lehre von der Feuerwerdung ausdeutet. Die griechische Mystik rationalistisch zu erklären und damit aufzulösen, ist sein Bestreben. Von Rauschzuständen aller Art hält er nichts. „Die trockene Seele ist die weiseste und beste“ (frg. 118). Auch in den wenigen Worten, die wir von ihm über die Sibylle und das delphische Orakel haben (frgm. 92 u. 93), klingt Ironie deutlich hervor. Daß er auch von dichterischer Begeisterung nichts wissen will, lehrt seine harte Verurteilung Homers (frgm. 42 vgl. 104). Anders stellt sich Demokrit zur Frage des göttlichen Wahnsinns. Er gehört zu den Anhängern der allegorischen Homererklärung. Da so viel Weisheit im Homer liegt, muß der Ursprung seiner Gedichte möglichst ins Göttliche hinaufgehoben, ins Mystische, Geheimnisvolle hineingerückt werden. Homer ward darum ein göttliches Talent zuteil (Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης Diels Nr 21). Kein Dichter ist ohne einen gewissen Wahnsinn zu denken (Nr. 17). Ja, Clemens Alex. schreibt dem Demokrit sogar die Worte zu: „Was immer ein Dichter vom Gotte und dem heiligen Geiste (ἱεροῦ πνεύματος!) getrieben schreibt, das ist gewiß schön!“ — Die Ansichten der älteren Philosophen hat Büchsenschütz, Traum u. Traumdeutung im Altert. 1868, S. 10ff., soweit sie sich auf die Träume und deren Erklärung beziehen, zusammengestellt. Bei Heraklit ist hinzuzufügen, daß er nach fragm. 73, 75, 88, 89 (Diels) wohl auch die Träume und ihren Wert im Sinne seiner Philosophie erklärt hat. Bezeichnend sind auch die Fragmente Nr. 27, 28, 55 (Diels) des Dichters Epicharm: „Suchst du etwas Kluges, so bedenke es in der Nacht.“ „Alles Gute findet man eher bei Nacht,“ „Epicharm legt sogar den größten Wert unter den Formen der Weissagung den Träumen bei, die nicht willkürlich hervorgerufen werden können.“

weil diese Philosophie im wesentlichen monistisch war und weniger einen Gegensatz in Welt und Leben hineinkonstruierte, als vielmehr nach einem einzigen Grundstoff oder einer einzigen Grundform suchte, nach Prinzipien, die alles Sein, Werden und Geschehen umfassen und einheitlich erklären sollten.[1]) Platons Philosophie ist das erste System eines scharf ausgeprägten Dualismus, das uns in der Geschichte der abendländischen Philosophie entgegentritt. Scharf geschieden steht hier die Welt der Ideen und des reinen Seins der Welt der Körper und des unvollkommenen Werdens gegenüber. Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie aber spiegelt sich der Dualismus wieder in einer prinzipiellen Unterscheidung des Körpers von der Seele, der Erkenntnis, die der Mensch durch die Sinne des Körpers erlangt, und der anderen, die er allein der Tätigkeit seiner Seele zuzuschreiben hat. Nicht nur die Art und Weise, auf die durch Körper und Seele der Mensch zu einem Wissen von Dingen gelangt, ist verschieden, sondern auch die Objekte der beiden Erkenntnisarten unterscheiden sich voneinander, so lehrt Platon vor allem im Theaitet. Die Sinne des Körpers bemerken nur die augenblicklich an sie herantretenden Erscheinungen der Außenwelt in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit. Schon das Festhalten dieser Erscheinungen im Gedächtnis ist Tätigkeit der Seele. Noch mehr aber kommt es ihr zu, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen allgemeinen Begriffen unterzuordnen. Es sind das Begriffe wie der des Seins, der Identität und Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und Vielheit, der bestimmten Zahl, des Schönen und Häßlichen, des Guten und des Üblen. Da nun den Vorstellungen, zu denen der Mensch durch die Tätigkeit seiner Seele kommt, reale Dinge entsprechen, so entsprechen bei Platon auch den Ideen, zu denen der Mensch durch die Tätigkeit seiner Seele gelangt, Realitäten. Diese Ideen der Seele aber haben einen ganz anderen Inhalt als die Vorstellungen und Anschauungen, die durch die Sinne vermittelt werden. Die Ideen fassen die übereinstimmenden Merkmale einer ganzen Anzahl von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zusammen, sie sind vor allem Gattungsbegriffe. Doch die Schönheit, das Häßliche, die Einheit, die Vielheit, das Gute, das Böse, das sind alles wirklich vorhandene, wenn auch nur gedachte Gegenstände. Es sind Realitäten, die sich neben der Sinnenwelt zu einer zweiten immateriellen, reineren, vollkommenen Ideenwelt vereinen. Alles Sichtbare ist

1) Daß die vorsokratische Naturphilosophie mit ihren tiefsten Wurzeln trotz alles Kampfes gegen den Aberglauben und die Volksreligion gerade in der griechischen Mystik verankert war, hat darzulegen versucht K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Universitätsprogramm Basel 1903.

nur ein Gleichnis dieser unsichtbaren Ideenwelt, die der Erkenntnis durch unsere Sinne hier auf Erden ewig verschlossen bleiben muß.

Eine auf solcher Grundlage aufgebaute Erkenntnistheorie mußte, konsequent durchgeführt, geradeswegs zur Mystik hinführen, sollte sie nicht in völligem Skeptizismus und dem Verzicht auf eine wahre Erkenntnis des Menschen stecken bleiben. Solange die Seele an den Körper und seine Sinne gebunden war, d. h. solange der Mensch überhaupt auf Erden lebte, standen der Körper und seine Sinne einer wahren Erkenntnis hindernd im Wege. Nur das unvollkommene und ewig schwankende Abbild ließ sich erkennen, niemals die Idee in ihrer Vollkommenheit und Wahrheit selbst. Die reine Wahrheit blieb dem Menschen verschlossen; denn sie war nicht von dieser Welt. Nur ein Weg führte an dem Verzweifeln, an der Möglichkeit wahren und vollkommenen Erkennens vorüber: Die Seele mußte sich irgendwann und irgendwie von den Banden des Körpers und der Sinne freimachen und sich vom Irdischen losgelöst zum Ideenreiche, zum Reiche der ewigen Wahrheiten, aufschwingen können. Und hier kam Platon eine alltägliche Beobachtung zu Hilfe, die er nicht nur an jedem geistig tätigen Menschen, sondern vor allem an seinem Sokrates machen konnte. Vergaß nicht der Mensch seinen Körper und ließ ihn wie eine seelenlose Hülle zurück, wenn sein Geist mächtig zu leben und zu arbeiten, zu denken und Zeit und Raum zu überfliegen begann? War nicht dieser Zustand einer geistigen Konzentration, die alles um den Menschen her und den Körper selbst vergessen läßt, gerade eine Merkwürdigkeit, die man an Sokrates beobachtet und ihm mit liebenswürdigster Nachsicht verziehen hatte?[1]) Wir können uns nicht wundern, wenn Platon selbst diesen Zug ausdrücklich hervorhebt.[2]) Diente er doch als ein drastischer Beweis für die

1) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II³, 1 S. 68f., besonders S. 69 Anm. 2.

2) Symp. 175 A—C. Hier wird erzählt, daß Sokrates bei dem Gange zum Gastmahl plötzlich verschwand. Ein Knabe, den Agathon nach Sokrates geschickt hatte, kam mit dem Berichte zurück, Sokrates stehe ganz allein im Tore des Nachbarhauses und wolle nicht kommen. Als Agathon noch einmal nach Sokrates schicken will, klärt ihn Aristodemos auf: Nein, Nein, laßt Sokrates nur! Er macht das oft so und bleibt plötzlich wo stehen. Er wird ja gleich kommen. Stört ihn nur nicht! Endlich kommt dann Sokrates, und zwar, wie Platon besonders erwähnt, ohne diesmal so lange wie gewöhnlich auf sich warten zu lassen. — Noch drastischer ist die Erzählung 220 C—D: Eines Morgens kam Sokrates in Gedanken und blieb stehen und sann, und da er es nicht herausbekam, gab er nicht nach und blieb weiter stehen und suchte. Es war schon Mittag geworden; die Leute wunderten sich über ihn und einer sagte es dem andern: Sokrates steht seit frühem Morgen auf einem Fleck, rührt sich nicht und denkt nach! Da es Abend geworden war und alle gegessen hatten, trugen einige jüngere Soldaten ihre Betten aus den Zelten — wir waren im Sommer — und wollten im

Fähigkeit der Menschenseele, sich von den Banden des Körpers zu befreien, und für die Tatsache, daß eine angestrengte Tätigkeit des Geistes, daß seine Beschäftigung und sein inniger Verkehr mit der Ideenwelt die Sorge für den Körper und dessen Ansprüche auf ein Minimum reduzierte. Die beiden Erzählungen, die uns Platon im Gastmahl von diesem Zustand der Selbstvergessenheit gibt, in den Sokrates bei angestrengter geistiger Arbeit versinkt, lassen kaum den Schluß zu, daß Platon hier eine wirkliche Ekstase und völlige Abtrennung der Seele vom Körper[1]) schildern wollte, wohl aber verraten sie deutlich die Absicht, an einem drastischen Beispiele zu zeigen, wie die geistige Tätigkeit des Philosophen schließlich zu einer Lostrennung der Seele von der Sinnenwelt hinführt. Der Gedanke, daß der Mensch sich schon in diesem Leben durch philosophisches Denken und intensive Beschäftigung mit den reinen Ideen zeitweilig von den Banden des Körpers gänzlich befreien und seine Seele losgelöst vom Leibe im Reiche des Geistes und der Geister spazieren führen könne, liegt Platons logisch scharfem Denken und gesundem Empfinden an und für sich fern, wenn auch seine nach künstlerisch wirksamen Bildern und allgemein packenden Beispielen und Beziehungen suchende und gern ins mystisch Dunkle schweifende Phantasie sich nur allzu häufig zu den in der Dionysosreligion lebendigen Vorstellungen vom Ausfahren der Seele aus dem Leibe und ihrer Vereinigung mit der Gottheit hinüberziehen läßt. An dem, was Platon dialektisch und ohne mythische Einkleidung über die Loslösung der Seele des Philosophen von seinem Körper sagt, läßt sich ein mystischer, auf die Vereinigung der Seele mit der Gottheit schon in diesem Leben hinzielender Zug wohl entdecken, scheint aber mit Platons rein erkenntnistheoretischen Lehren kaum ohne einen Sprung in die von ihm stets mythisch eingekleidete Metaphysik vereinbar zu sein. Mit trocken sachlicher Nüchternheit spricht er im Phaidon über das Verhältnis von Körper und Seele zueinander, solange sie in diesem Leben vereinigt sind, wie überhaupt die poesievolle Sprache und der mit mystischen Motiven durchwebte Mythos bei ihm fast stets erst da einsetzt, wo es sich um das Schicksal der Seele und der Welt außerhalb des unserer Erkenntnis erschließbaren Menschenlebens und der beobachtbaren Naturerscheinungen der

Kühlen schlafen und zugleich sehen, ob denn Sokrates auch in der Nacht auf demselben Fleck stehen bleiben werde. Und wirklich, Sokrates blieb die ganze Nacht stehen, bis der Morgen kam und die Sonne aufging, dann sprach er der Sonne sein Gebet und ging fort.

1) Den Sokrates als Ekstatiker und somnambulen Zuständen unterworfen zu erweisen, versucht u. a. C. du Prel, Die Mystik der alten Griechen Lpz. 1888; vgl. zu unserer Stelle S. 147 f.

gegenwärtigen Welt handelt, wenn er das Leben der Seele vor der Geburt und nach dem Tode, die Schöpfung der Welt und den unendlich-ewigen Kreislauf alles Geschehens in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen zieht. Zwei Richtungen platonischen Denkens liegen hier so übereinander und nebeneinander, daß sie oft auf den ersten Blick schwer zu trennen sind und sich auch tatsächlich hier und da miteinander verweben: die dialektisch nüchterne Entwicklung der Lehre vom Verhältnis der Seele zum Körper, solange beide in dieser Welt miteinander vereint sind, und die mythisch phantastische Dichtung vom Leben der Seele vor und nach dem Tode als eines selbständigen dämonenartigen Wesens. Wenn auch Platon selbst eine strenge Scheidung zwischen beiden Motiven nicht immer festhielt und wohl mit bewußter Absicht die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion, Philosophie und Mystik, Dialog und Mythos verwischte, so müssen wir sie doch zum Verständnis der für die Geschichte des Werdens einer Theorie der mystisch-intuitiven Erkenntnis so wichtigen platonischen Philosopheme und theologischen Spekulationen aufs schärfste festzuhalten suchen.

Im Phaidon[1]) begründet Platon die Notwendigkeit der Trennung der Seele vom Leibe zum Zwecke höherer Erkenntnis durch folgende rein erkenntnistheoretische Beweisführung: „Nicht wahr, auch das sagten wir schon vorher[2]), daß die Seele, wenn sie sich des Körpers bedient zur Betrachtung eines Gegenstandes entweder vermittels des Gesichts oder des Gehörs oder irgend eines anderen Sinnes — denn das heißt durch den Körper etwas betrachten, wenn man es mittels der Sinne tut —, dann von dem Körper zu dem hingezogen wird, was sich niemals gleichartig verhält[3]), und selbst schwankt und irrt und wie betrunken

1) Phaid. 79 C—D.

2) Ebenda 65 A—66 A.

3) Dem Beweis, daß die sinnliche Wahrnehmung etwas ständig Wechselndes und Unsicheres ist, dient der ganze erste Teil des Theaitet. Hier knüpft Platon an das heraklitische Prinzip vom ewigen Fluß der Dinge an. Wird nun eine absolute Bewegung aller Dinge angenommen, so liegt in diesem Begriff der Bewegung, daß jedes Ding nicht nur fortwährend seinen Ort, sondern auch stets seine Qualität ändert. Nun besteht aber die Wahrnehmung aus zwei absoluten Bewegungen, der aktiven Wahrnehmungsfähigkeit der Sinne und der passiven Wahrnehmbarkeit der Gegenstände, die beide fortwährend Ort und Qualität ändern. Somit ändert sich also auch die Wahrnehmung selbst fortwährend und ist schon in demselben Augenblick, wo sie der Mensch macht, eine andere geworden. Es kann also die durch die Sinne des Körpers gemachte Wahrnehmung niemals ein sicheres Wissen sein. Die Sinne des Körpers trügen. Will der Mensch zu wahrer Erkenntnis gelangen, so muß er diese durch die Seele zu gewinnen suchen. Die Sinne des Körpers darf er nur als Werkzeuge der Seele, nicht aber als selbständige Erkenntnismittel gebrauchen.

taumelt[1]), weil sie dergleichen berührte? ... Wenn sie aber allein aus sich selbst heraus Betrachtungen anstellt, geht sie dahin zu dem Reinen und immer Seienden und Unsterblichen und sich gleich Bleibenden und, wie mit ihm verwandt, hält sie sich immer zu ihm, so oft sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und hat Ruhe von ihrem Irren und bleibt auch in dessen Nähe immer sich selbst gleich, da sie ja mit solchem in Berührung gekommen ist. Und diesen ihren Zustand nennt man Vernünftigkeit."

Diese Stelle gibt uns vor allem Aufschluß darüber, was Platon sich unter der Seele des Philosophen vorstellt, die sich von den Fesseln des Leibes losmachen soll, um zu einer wahren Erkenntnis durchzudringen. Es ist nicht wie in der Dionysosreligion die ψυχή überhaupt, die Lebenskraft im allgemeinsten Sinne, materiell als Hauch- oder Rauchseele und personifiziert als Wind- oder Feuerdämon gedacht, sondern nur ein Teil der Seele, das Vernünftige, der Geist allein. Diesen Teil seiner Seele besonders zu pflegen, ist die Aufgabe des Philosophen. Das vernünftige Denken aber kann sich am freiesten entwickeln, wenn die verwirrenden Einflüsse der trügerischen Sinneseindrücke möglichst eliminiert werden.[2]) Gerade darin zeigt sich vor allem der Philosoph im Vorzug vor allen anderen Menschen, daß er seine Seele, d. h. seine Vernunft, ablöst von der Gemeinschaft mit dem Leibe.[3]) An eine Art von Ekstase aber denkt Platon hier nicht. Eine völlige Trennung von Leib und Seele schon in diesem

1) Platons Lehre, daß die Seele bei der Berührung mit den durch die Sinne des Körpers an sie herangebrachten Gegenständen der sichtbaren Welt taumelt, irrt und wie trunken ist, beim Verkehr mit der übersinnlichen Ideenwelt aber immer ruhiger wird und sich selbst gleich bleibt, steht in einem auffallenden Gegensatz zu den Anschauungen des Altertums über die Veränderung des Seelenzustandes bei der Annäherung an die übersinnliche Welt, in der die Götter und Dämonen herrschen. Hier ist es gerade umgekehrt: Die Seele wird berauscht, taumelt und irrt über die Berge dahin, sobald sie die Vereinigung mit dem Göttlichen sucht oder gefunden hat. Da Platon nun den Aufschwung der Seele zur Ideenwelt so oft mit der Ekstase der Mysten vergleicht, wurde die hierzu nicht passende platonische Lehre von der unerschütterlichen Ruhe und Klarheit der Seele beim Schauen der Ideen später außer acht gelassen. Die alte Vorstellung vom Rauschzustand trat wieder in ihr Recht. So finden wir bei Philon die μέθη νηφαλία, die nüchterne Trunkenheit des Gottschauenden, und im N. T. stehen die Worte „Sie sind voll süßen Weines", durch die der Zustand der Jünger bei der Ausgießung des heiligen Geistes vom Standpunkt des Volkes aus geschildert wird, wohl sicher zu den alten Anschauungen von der Ekstase als Rausch in Beziehung.

2) Phaidon 65D, 66B, 67A, u. ö.

3) Phaidon 65A: ἆρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, vgl. 67D. Darum ist die philosophische Einkehr bei sich selbst die erste Stufe der Entfesselung der Seele vom Leibe. 83Aff.

irdischen Leben gilt ihm überhaupt für unmöglich. Das kann nicht im Leben sondern nur im Tode geschehen.[1]) Wohl aber werden wir während des Lebens dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir, soviel als möglich, nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben.[2]) Und so sehnen sich die Philosophen nicht nach einer Ekstase, sondern vielmehr nach dem Tode, nicht nach der unnatürlichen, krankhaften Verzückung, sondern nach der natürlichen Auflösung des Leibes und der mit ihr erfolgenden Befreiung des vernünftigen Menschengeistes.

Wenn Platon damit auch den Schwerpunkt aller geistigen Wertbildung und das Erfassen der reinen Wahrheit selbst über das irdische Leben hinausrückt, so bleibt er doch in seinen Anschauungen über das Verhältnis von Leib und Seele, Körper und Geist zu einander, solange beide hier in diesem Leben der menschlichen Beobachtung und vernünftiger Prüfung ihrer Fähigkeiten zugänglich sind, mit beiden Füßen auf dem Boden der für ihn gegebenen Tatsachen Die menschliche Vernunft, wenn auch begrenzt und den Vorspiegelungen der Sinne des Körpers unterworfen, bleibt ihm die einzige, auf ihre eigene Kraft stolz vertrauende Richterin über alle Vorgänge des Lebens und alle Probleme des Weltgeschehens, soweit sie nur irgend in ihr Bereich fallen können. Eine weise Beschränkung auf das aus menschlicher Vernunftkraft Erkennbare ist ein wichtiger Zug platonischen Denkens. „Noch vermag ich nicht, der delphischen Inschrift zufolge, mich selbst zu erkennen; aber lächerlich erscheint es mir, daß jemand, der diese Kenntnis noch nicht besitzt, nach Dingen forsche, die ihn nichts angehen." So spricht Sokrates im Phaidros (229E). „Über den Kosmos und seine Entstehung ist nichts absolut Sicheres auszusagen", so klingt es uns aus dem Timaios (29C) entgegen. Die Menschenseele erschaut das ewig Seiende niemals.[3]) Zur echten Vernunfterkenntnis führt weder das Talent oder das Genie, das sich über die Herkunft seiner Weisheit und Kunst keine Rechenschaft zu geben vermag[4]), noch auch die göttliche Begeisterung[5]), sondern allein die dialektische Methode (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος), das rein auf sich gestellte logische Denken.[6])

1) Phaid. 66E: καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει.

2) Phaid. 67A: καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν.

3) Phaidros 248Aff.

4) Apolog. 21Bff.

5) Jon 523f.

6) Pol. 533 D.

Den korybantischen Wahnsinn, der den Menschen in der Ekstase ergreift, weist Platon mit scharfen Worten, da wo er ihn an sich betrachtet und ihn nicht in philosophischem Sinne umdeutet, als einen unsinnigen und ungebührlichen Zustand zurück. Seine Quelle liegt in dem tierischen Teile der Menschenseele, der erwacht, wenn die Vernunft zur Ruhe gegangen ist. Ursache dieses Wahnsinns ist Überfüllung des tierischen Teiles mit Speisen und seine Berauschung durch geistige Getränke. Dann springt er umher, schüttelt den Schlaf von sich ab, jagt seinen Gelüsten nach und sucht sie zu sättigen. In solchem Zustand wagt er alles zu tun und wirft alle Scham und Überlegung von sich. Dann trägt er kein Bedenken, seine Mutter oder einen der Götter, Menschen oder Tiere zu schänden, was ihm in den Weg kommt, zu erwürgen, sich keiner Speise und überhaupt keiner Tollheit, keiner Schamlosigkeit zu enthalten.[1]) Ja, der Rasende und stürmisch Erregte versucht es, nicht nur Menschen, sondern selbst Göttern zu gebieten, und bildet sich ein, es zu können.[2]) Diese schroffe Verurteilung aller der Kontrolle der Vernunft nicht unterstehenden Handlungen, Eingebungen und Erkenntnisse bricht in Platons Schriften an vielen Stellen immer von neuem durch. Der Wahnsin wie die Unwissenheit galten ihm als Krankheiten der Seele.[3]) Daß der göttliche Wahnsinn und die Begeisterung auch nicht anders aufgefaßt werden, verrät der feine Spott, den Platon über solche ekstatischen Zustände bei jeder Gelegenheit ausgießt. So läßt er den Euthyphron, der sich in der Rolle des begeisterten Propheten gefällt, von den Athenern ausgelacht werden.[4]) Scherzhaft schildert sich Sokrates selbst als Verzückten.[5]) Göttlichen Eingebungen aber bringt er keine allzu hohe Achtung entgegen, er mißtraut ihnen: „Mich selbst nimmt seit lange schon meine eigene Weisheit wunder, und ich vertraue ihr nicht.“[6]) Der gottbegeisterte Rhapsode wird gegen den mit vernünftiger Überlegung seine Kunst ausübenden bedeutend tiefer gestellt.[7]) Die in göttlicher Begeisterung weissagenden Propheten bedürfen einer scharfen Kontrolle durch sachverständige Richter. Nicht der Verzückte, nur der Besonnene darf ein Urteil über Gesichte und im Enthusiasmus gesprochene Weissagungen fällen.[8]) In alle dem liegt eine schroffe Ver-

1) Pol. 571C—D.
2) Pol. 573C.
3) Tim. 86B: νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν ξυγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν.
4) Euthyphr. 3Cf.
5) Kratyl. 396—397.
6) Kratyl. 428D.
7) Jon 523ff.
8) Tim. 71E—72C.

urteilung der Volksvorstellung vom göttlichen Ursprung des Wahnsinns und Enthusiasmus. Platon sucht diese merkwürdige Erscheinung vielmehr auf natürliche Gründe, auf Krankheitszustände oder seelische Erschütterungen zurückzuführen.[1]) In jedem Falle aber werden die Erkenntnisse, die die menschliche Vernunft durch eigenes Nachdenken erlangt, höher gestellt als alle Offenbarungen und Weissagungen, die im Zustande der Verzückung, des Enthusiasmus, des Wahnsinns ausgesprochen werden.

Nicht viel anders steht es um Platons Beurteilung des Traumes und des Wahrheitsgehaltes, der den Gesichten, die der Mensch im Schlafe schaut, und den Stimmen, die er im Traume hört, beizumessen ist. Da wo Platon sich auf eine Erörterung der psychischen Ursachen des Traumlebens einläßt, scheidet er die Seelenkräfte in zwei Teile. Auf der einen Seite steht das vernünftige Denkvermögen (τὸ λογιστικόν), auf der andern der sterbliche Teil der Seele, der sich wieder aus dem ernährenden Teile im Unterleib oder dem tierischen und wilden (τὸ θηριωδές τε καὶ ἄγριον) und dem muthaften in der Brust (τὸ θυμοειδές) zusammensetzt.[2]) Da nun im Traume offenbar ein völliges Schlafen der ganzen Seele nicht stattfindet, sondern irgendwelche Seelenkräfte weiter arbeiten, während andere ruhen, ist eine Erklärung des Traumes nur auf zweierlei Art möglich: Entweder das vernünftige Denken schläft, und der sterbliche, tierische Teil wacht, ohne unter der Kontrolle der Vernunft zu stehen, oder der sterbliche, tierische Teil der Seele schlummert, und der nun von allen Störungen durch den Körper und die niederen Triebe freie vernünftige Geist wacht und entfaltet nun ungeahnte Kräfte. Beide Möglichkeiten finden wir bei Platon ziemlich ausführlich ausgesponnen.[3])

Der erste Fall tritt ein, „wenn der übrige Teil der Seele, der vernünftige, milde, die Herrschaft hier behauptende schläft, der tierische und rohe aber, mit Speisen oder mit einem Rausche überfüllt Sprünge macht und mit Abschüttelung des Schlafes seinen Gelüsten nachzujagen und sie zu sättigen sucht.“[4]) In diesem unvernünftigen und im Schlafe auch durch die Vernunft nicht im Zaume gehaltenen Teile der Seele aber liegt das Organ der Sehergabe, und zwar in Gestalt der „Leber“. Um zu ver-

1) Tim. 71E: οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας.
2) Tim. 70ff. Pol. 571C.
3) Die Darstellung der platonischen Anschauung vom Traume bei Büchsenschütz a. a. O. S. 16f. ist zu fragmentarisch und trifft, da sie auf den ganzen hierhergehörigen Ideenkomplex der platon. Philosophie nicht eingeht, den eigentlichen Kern der Sache nicht.
4) Pol. 571C.

stehen, wie Platon auf diesen Gedanken kam, müssen wir seine mythische Darstellung im Timaios von dem Zustandekommen der Traumorakel hier vollständig anführen. Da heißt es 70D—72D: „Dem der Speise und des Trankes begierigen Teil unserer Seele und dem, was infolge der Natur des Körpers ein Bedürnis fühlt, wiesen sie (die Götter) einen Wohnsitz zwischen dem Zwerchfell und der in der Gegend des Nabels gezogenen Grenze an, indem sie in diesem ganzen Raume eine Art von Krippe für die Ernährung des Körpers herrichteten, und fesselten an diese Stelle den so beschaffenen Teil wie ein wildes Tier, das aber doch fest mit uns verbunden ernährt werden müsse, wenn irgend das sterbliche Geschlecht bestehen solle. Damit es also nun, stets an der Krippe sich nährend und so weit wie möglich von dem Waltenden (d. i. dem vernünftigen Denken) entfernt, des Lärmens und Geschreis so wenig wie möglich erhebe und den besten Teil in Ruhe das für alle Ersprießliche bedenken lasse, darum wiesen sie ihm hier diese Stelle an. Da sie aber von ihm wußten, daß es Vernunftgründen nicht zugänglich und, sollte je davon etwas irgendwie an es gelangen, seine Natur nicht so beschaffen sei, um irgend um Vernunftgründe sich zu kümmern, sondern daß es bei Tag und Nacht stets durch Trugbilder und Schattengestalten sich leiten lasse — indem also der Gott das erwog, verband er mit ihm das Gefüge der Leber, verlegte sie in dieselbe Gegend des Leibes und gestaltete sie dicht, glatt, glänzend, mild, doch mit einem Zusatze von Bitterkeit, damit die vom Verstande herabdringende, in ihm sich regende Kraft des Nachdenkens wie in einem Spiegel, der Gestalten in sich aufnimmt und ihre Abbilder erblicken läßt, ihm Furcht errege, wenn diese Seelenkraft mit Anwendung der der Seele eigentümlichen Bitterkeit, mit drohender Strenge und schnell die ganze Leber damit durchdringend, gallige Farben zeige und jene durch Zusammenziehen runzelig und rauh gestalte, den Leberlappen aber, die Gefäße und Zugänge, teils aus der richtigen Lage bringe und zusammenzwänge, teils verdämme und abschließe und so Mißbehagen und Ekel erzeuge; damit sie ferner, wenn dagegen ein durch Nachdenken erzeugter Anhauch die entgegengesetzten Bilder der Milde hervorrufe, vor der Bitterkeit dadurch Ruhe gewähre, daß sie das ihr widerstrebende Wesen weder aufregen, noch mit ihr in Berührung kommen möge, sondern die ihr innewohnende Süßigkeit gegen jenes Organ in Anwendung bringe, alle Teile desselben ebenmäßig, glatt und frei gestalte und dadurch daß sie den um die Leber herum heimischen Teil der Seele mild und heiter macht, ihn während der Nacht, im Schlafe, in einem ziemlich ruhigen Zustand, wenn er an der Vernunft und Einsicht keinen Anteil hat, die Seherkunst üben lasse.

Denn die Götter, die uns gestalteten, veredelten des Befehles ihres Vaters eingedenk, der ihnen den sterblichen Teil nach ihrem Vermögen auf das beste zu bilden anbefahl, auch den mangelhaften Teil unserer selbst, und wiesen, damit er irgendwie mit Wahrheit in Berührung komme, der Seherkraft an dieser Stelle ihren Sitz an. Daß nämlich Gott dem menschlichen Unverstande (und nicht, wie man erwarten sollte, dem Verstande) die Seherkraft verlieh, dafür dient zu einem ausreichenden Belege, daß niemand mit Überlegung die gottbegeisterte und wahrhafte Seherkraft übt, sondern entweder indem der Schlaf die Kraft seines Nachdenkens fesselt, oder vermöge eines Fiebers, oder einer durch Verzückung erzeugten Umwandlung. Vielmehr kommt es dem Verständigen zu, die Aussagen seiner Sehergabe und göttlichen Begeisterung im Wachen oder im Schlafe sich ins Gedächtnis zurückzurufen und wohl zu erwägen und alle gehabten Erscheinungen durch Nachdenken genau zu unterscheiden, in welcher Weise und wem das ein Bevorstehendes oder Vergangenes oder Gegenwärtiges, Gutes oder Übles vorbedeute. Dem Verzückten und noch in diesem Zustande Verharrenden aber ziemt es nicht, über seine Gesichte und eigenen Aussprüche ein Urteil zu fällen, sondern mit Recht und von jeher behauptet man, nur des Besonnenen Sache sei es, das ihm Obliegende zu tun und es, so wie sich selbst, zu erkennen. Darum bestellte auch das Gesetz die Gilde der Wahrsager zu Richtern über gottbegeisterte Weissagungen . . .“

Nehmen wir diese Stelle so, wie sie bis hierher lautet, und versuchen wir, aus ihr Platons Ansicht vom Wesen und Wert der Traumweissagung zu erschließen, so gelangen wir zu folgendem Resultat:

Die Traumerscheinungen, in denen die Menschen eine Vorbedeutung für die Zukunft sehen, treten in der Menschenseele auf, ohne daß die menschliche Vernunft bei ihrem Zustandekommen mitwirkt.[1]) Der Geist schläft dabei. Der weissagende Traum ist ganz natürlich zu erklären aus einem Weiterarbeiten der Eingeweide im Schlafe, die der Seele allerlei Gesichte vorspiegeln und Stimmen ertönen lassen, ohne daß die schlafende Vernunft diese Gesichte und Stimmen einer Kontrolle unterwerfen könnte. Daß Platon gerade der Leber die Aufgabe zuweist, auf die Eingeweide beruhigend einzuwirken und sie zur Hervorbringung von

1) Eine Einwirkung des Geistes findet nur bei der Einleitung des ganzen Vorgangs statt. Wenn nämlich der Geist Bilder der Milde in der Leber hervorruft, beruhigt diese durch ihre Süßigkeit den tierischen Teil der Seele, macht ihn mild und heiter und geeignet, in die Zukunft zu blicken, — wohl gemerkt aber, ohne daß der Geist dabei anders tätig ist als durch den ersten Anstoß, der die Leber veranlaßt, dem tierischen Teile Ruhe zu verschaffen und ihn für sich selbst arbeiten zu lassen.

Träumen überhaupt geeignet zu machen, erklärt sich daraus, daß Platon hier dem Volksglauben entgegenzukommen sich bemüht, der gerade der Leber eine hervorragende Rolle bei der Eingeweideschau zuwies.[1]) Von irgend einer von außen kommenden Einwirkung auf den Traum oder gar von dem Eintreten eines Gottes in die Menschenseele hören wir nichts. Ebensowenig ist davon die Rede, daß die Seele im Traume den Körper verläßt und in Verkehr mit der Gottheit tritt. Der Traum ist nichts weiter als ein Erzeugnis des untersten, des tierischen Teiles der Menschenseele, der im Schlafe nicht zu völliger Ruhe gekommen ist. Was durch ihn an Bildern geschaut und an Stimmen im Traume gehört wird, bedarf daher einer nachträglichen genauen und gewissenhaften Prüfung durch die Vernunft.

Im folgenden aber schleicht sich in diese natürliche Erklärung der Träume doch wieder die Volksvorstellung vom Verkehr der Götter mit den Menschen im Traume ein; denn Platon fährt fort: „Darum bestellte auch das Gesetz die Gilde der Wahrsager zu Richtern über gottbegeisterte Weissagungen, die selbst einige Weissager nennen, denen es ganz unbekannt blieb, daß dieselben Dolmetscher, nicht aber Urheber eines göttlichen Gesichtes oder Wortes sind, und mit größtem Recht wohl Verkünder des Vorhergesehenen genannt werden dürfen."

Also doch ein Einwirken der Götter auf Enthusiasmus und Traum. Die Götter sind die Urheber der Gesichte und der Stimmen, die im Traume auftreten. Daß dies wieder nur ein Versuch ist, die Traumtheorie zum Volksglauben in lose Beziehung zu setzen, und Platons eigene Meinung nicht sein kann, geht aus den ungeheuerlichen Schlußfolgerungen hervor, die man aus dem ganzen Abschnitt ziehen müßte, wenn man annähme, daß Platon wirklich an eine unmittelbare Einwirkung der Götter auf das Traumleben geglaubt habe. Es hätten sich dann die Götter gerade den untersten, den tierischen und rohen Teil der Seele ausgesucht, um durch ihn mit dem Menschen zu verkehren. Sie dürften sich aber der um die Eingeweide herum lokalisierten tierischen Seele nur zu nahen wagen, wenn die Vernunft des Menschen gerade zur Ruhe gegangen ist und auf den tierischen Teil der Seele nicht mehr acht haben kann. Ja, schließlich müßten sich die Götter noch eine scharfe Kontrolle von der Menschenvernunft gefallen lassen, sobald diese wieder aktionsfähig geworden ist. Das wäre die bitterste Ironie, die Platon über die Volksvorstellung vom Traume ausgießen

1) Hierüber handelt ausführlich L. Weniger, Die Seher von Olympia, Archiv für Religionswisschschaft. 1915. Band VIII, S. 93.

könnte. Der Gedanke, daß Platon ernstlich an ein Einwirken der Götter auf die Menschenseele gedacht haben könnte, ist wohl von der Hand zu weisen.

Wohl aber kennt Platon neben der Erscheinung, die für gewöhnlich als Traum bezeichnet wird und deren Wesen darin besteht, daß der vernünftige Geist ruht, das Tierische aber im Menschen weiterarbeitet, Gesichte und Stimmen hervorbringt, noch einen anderen Traum, den Traum des Philosophen. Er ist das gerade Gegenteil zu allen anderen Träumen. „Wenn dagegen", so entwickelt Platon (Pol. 571 Df.), „jemand für sich in einem gesunden und besonnenen Zustande sich befindet und zum Schlafe sich anschickt, nachdem er das Vernünftige in sich erweckte und der Selbstbetrachtung sich hingebend schöne Reden und Betrachtungen ihm auftischte, das Begehrliche aber weder darben noch sich überfüllen ließ, damit es beschwichtigt werde und dem besten Teile weder durch schmerzliche noch frohe Gefühle Unruhe schaffe, sondern ihm gestatte, für sich in ungetrübter Lauterkeit Betrachtungen anzustellen, etwas zu begehren und das ihm Unbekannte, sei es etwas Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, wahrzunehmen; wenn er ebenso auch das Leidenschaftliche besänftigte und nicht etwa gegen jemand sich erzürnend mit bewegtem Gemüte einschläft, sondern nach Beruhigung dieser beiden Richtungen und Erweckung der dritten, in welcher das Nachdenken sich erzeugt, der Ruhe sich hingibt: dann kommt er, weißt du, in solchem Zustande der Wahrheit am nächsten, und dann gestalten sich seine Traumgesichte am wenigsten gesetzwidrig."[1])

Auch die Schilderung des vernunftgemäßen und eines Philosophen würdigen Träumens erscheint auf den ersten Blick durchaus rationalistisch. Ihr liegt offenbar die allgemein bekannte Beobachtung zu Grunde, daß das Gehirn des Menschen, der sich nach anstrengender geistiger Tätigkeit zum Schlafen niederlegt, im Traume automatisch weiterarbeitet und dann ungehemmt durch äußere Sinneseindrücke und bewußte Überlegungen Assoziationsketten bildet, deren schrankenloses Fortspinnen in einzelnen Fällen wohl dazu führen kann, daß neue, unerwartete Einfälle sich einstellen, ja, daß sich die Lösung einer im Wachen begonnenen Aufgabe wie von selbst durch mechanische Assoziationsbildung darbietet. In diesem Sinne läßt sich wohl behaupten, daß dem Menschengeiste in diesem Zustande vergönnt ist, „das ihm Unbekannte, sei es etwas Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges wahrzunehmen". Zu Grunde liegen mag allerdings dieser

1) Vgl. Cicero, De divin. I 29, der die ganze Stelle übernimmt.

rationalistischen Erklärung des Traumlebens die allgemeine Volksvorstellung, nach der die Seele sich im Traume vom Körper loslöst und ein Eigenleben in höheren Regionen führt; nur daß Platon an die Stelle der Seele das vernünftige Denken allein setzt, daß er eine völlige Trennung vom Leibe nicht annimmt, sondern nur eine Beschwichtigung der dem vernünftigen Denken hinderlichen Teile, und daß er schließlich von jedem Verkehr des Geistes mit überirdischen Mächten absieht, ihn vielmehr völlig auf sich selbst stellt und alle Erkenntnisse aus seinen eigenen in ungetrübter Lauterkeit sich entfaltenden Kräften schöpfen läßt.

So sehen wir, wie Platon die Zustände des Wahnsinns und des Traumes da, wo er sie an sich betrachtet als das, was sie ihrem tatsächlichen Wesen nach sind, durchaus rationalistisch erklärt und auf äußere oder körperliche Ursachen zurückzuführen sucht. Ein übernatürliches Walten der Gottheit kann er in ihnen nicht finden. Und doch ist Platon der Schöpfer der philosophischen Mystik gewesen. Er hat den großen Hymnus vom göttlichen Wahnsinn angestimmt. Er hat den Aufschwung der Seele ins Reich der Ideen, aus der Welt des Werdens in die Welt des Seins und der Ewigkeit gelehrt, und Jahrhunderte später feierte die platonische Mystik im Neuplatonismus eine Auferstehung, die zugleich einen so umfassenden und tiefgegründeten Neubau darstellte, daß in den kommenden Jahrtausenden kein Mystiker auftrat, dessen Lehren sich nicht auf den Neuplatonismus und durch diesen hindurch auf Platon selbst zurückführen ließen. Wie war das möglich? Wo lag der Antrieb, der Platon dazu drängte, den Saltomortale aus der sonnenklarsten Logik in die düsteren Tiefen der Mystik zu wagen? Wie konnte in einer Philosophie, in der auch nur ein Hauch des grüblerisch zweifelnden Skeptizismus der griechischen Aufklärungszeit wehte und die sich auf dem nüchtern prosaischen Rationalismus eines Sokrates aufbaute, Raum geschafft werden für mystisches Fühlen und intuitives Erschauen, für poetische Mythenbildung und religiöses Erleben eines triebhaft dunklen Aufwärtssehnens der Menschenseele? Wie konnte Platon die Vernunfttätigkeit, das rein auf Herausarbeitung allgemeiner Begriffe gerichtete logische Denken mit dem korybantischen Wahnsinn der von mystischen Schauern erbebenden Seele des Ekstatikers überhaupt in irgend eine Beziehung bringen, zumal da er erklärte, daß die Seele durch die Beschäftigung mit den Sinnendingen in Unruhe, Verwirrung und Trunkenheit gerate, während die Vernunftbetätigung und das Nachdenken über die Begriffe und deren Zusammenhang ihr Ruhe und Klarheit, das Gegenteil alles Rausches und Wahnes, bringe? Die Bemerkung im Phaidros, daß der Philosoph, weil er von den menschlichen Bestrebungen absieht und dem Göttlichen sich zuwendet, von der großen Menge zurechtgewiesen werde, „als ob“ er verrückt sei, weil sie nicht bemerke, daß ihn die Gottheit erfülle (249D), stellt doch nur eine ganz äußerliche Beziehung zwischen philosophischer und mystisch-religiöser Betätigung der Seelenkräfte her, die kaum einen anderen Wert als den eines künstlerisch gewagten Gleichnisses hat, in dem das „Als Ob“ kräftig zu unterstreichen ist. Das Bindeglied zwischen logisch rationalem Denken und mystisch intuitivem Erschauen, die sich in Platons Philosophie vereint finden, ist in größerer Tiefe zu suchen. Wir finden es zunächst in einer erkenntnistheoretischen Erwägung und dann in dem Einfluß der pythagoreisch-orphischen Lehren, dem sich Platon vor allem nach seinem Aufenthalt in Unteritalien und der engen Berührung mit dem pythagoreischen Kreise nicht entziehen konnte.

Die Mäeutik seines Meisters Sokrates, die sich auf ethischem Gebiet als Mittel zur Klärung und Herausarbeitung allgemeiner Begriffe und Normen für das sittliche Handeln so vorzüglich bewährt hatte, zu einer allgemeinen, für alle Zweige des Wissens geltenden Methode zu erheben, das hatte sich Platon im Gegensatz zu Antisthenes[1]) zur Aufgabe gestellt. Wie es möglich war, aus einem durchaus ungelehrten, ja törichten Menschen, bei dem niemand ein Wissen vermutete, dennoch eine Erkenntnis herauszufragen, das wurde sein Problem. Die Lösung gab ihm der Begriff der „Wiedererinnerung“, den er im Menon zuerst entwickelte: Der Menschengeist gelangt zu Erkenntnissen, indem er sich an Ideen „erinnert“, die er vor seinem Eintritt in den Körper einmal in voller Klarheit schaute, aber aus dem Gedächtnis so verlor, daß er sie sich in diesem Leben nur bruchstückweise rekonstruieren kann, sobald er durch eigenes Nachdenken oder die Hilfe eines in der Wiedererinnerung weiter Fortgeschrittenen dazu angeregt wird.

Die Möglichkeit dieses psychologischen Vorgangs der Wiedererinnerung zu begründen aber sah sich Platon nur imstande durch einen Übergriff in das Gebiet der pythagoreisch-orphischen Seelenlehre. Nur in einem Leben vor dem Eintritt in den Menschenleib konnte die Seele in der Ideenwelt geweilt und dort überirdische, nicht durch die Sinne des Körpers zu erreichende Erkenntnis erlangt haben. Nur nach ihrer Trennung von dem Leibe konnte es ihr möglich sein, wieder mit dieser Ideenwelt in Beziehung zu treten. Daraus aber ergaben sich eine Reihe von Folgerungen, die sich wohl dahin zusammenfassen lassen:

1) Über diesen und sein Verhältnis zu Platon vgl. H. Maier, Sokrates. Tübg. 1913 an vielen Stellen, besonders S. 522 ff., wo der Begriff der „Wiedererinnerung“ bei Platon abgehandelt wird.

1. Die Seele mußte als ein neben und in dem Körper selbständig existierendes Wesen gedacht werden, das mit diesem Leibe nicht notwendig, sondern nur für kurze Zeit verbunden ist. Damit war eine Brücke geschlagen zurück zu der alten Volksvorstellung vom Seelendämon, der im Leibe Wohnung nimmt und ihn mit dem letzten Atemzug des Körpers wieder verläßt.

2. Das Leben der Seele vor und nach dem Tode gewann, da es die einzig vollkommene Wahrheitsquelle auch für das irdische Dasein darstellte, außerordentlich an Wert und Bedeutung.

3. Von der mystischen Begründung des Begriffs der Wiedererinnerung mußte ein tiefgehender Einfluß auch auf das Erkennen des Menschengeistes, so lange er noch im irdischen Leibe weilte, ausgehen; es konnte bei der Ausmalung des psychologischen Prozesses der Erinnerung der Gedanke nicht zurückgedrängt werden, daß hier die Seele in eine mystische Verbindung mit der überirdischen Welt trete. Die Parallele zur ekstatischen Mantik, zum dionysischen Wahnsinn und zur Verzückung beim dichterischen Schaffen, einmal von Platon gezogen, konnte bei mystisch veranlagten Geistern so stark in den Vordergrund treten, daß die Grenzen zwischen Logik und Mystik gänzlich verwischt wurden.

4. Schließlich war damit der Weg geöffnet, aus dem Philosophen, der in der Sokratik und Sophistik überwiegend als Logiker oder Dialektiker auftrat, einen Mystiker zu machen, an die Stelle des diskursiven Denkens das intuitive Erschauen treten zu lassen.

So lag für die späteren Vertreter einer religiös fundierten und ins Mystische hinüberspielenden Weltanschauung kein Hindernis vor, in Platons Schriften allen Ernstes die Ansicht hineinzulesen, daß der Philosoph mit der überirdischen Welt in unmittelbarer Verbindung stehe und er darum der beste Prophet, der eigentliche Seher sei. Wie sich dieser Gedanke allmählich durchsetzte, das lehrt am besten der Wandel der Anschauungen, die man sich von dem Daimonion des Sokrates bildete. Die in dem pseudoplatonischen Dialog Theages bereits angeschlagenen Klänge werden, je weiter wir die Äußerungen der Literatoren über das sokratische Daimonion in die hellenistische Zeit hineinverfolgen, immer stärker, bis Sokrates schließlich als der Weise erscheint, der mit der Dämonenwelt in ständigem Verkehr steht und sich selbst und anderen die Zukunft voraussagt. In der Gestalt des Sokrates wurde herauswachsend aus dem Boden platonischer Philosophie die Personalunion des Weisen und des Propheten an einem drastischen Beispiel sinnfällig und auch dem Laien verständlich vollzogen.

Ausgehend von wesentlich anderen Motiven kamen die Stoiker zur Aufstellung des Satzes, daß allein der Weise der rechte und eigentliche Prophet sei.[1]) Ihre Philosophie war nicht dualistisch wie die platonische. Von einer Trennung der Seele oder des Geistes vom Körper und ihrem Aufstieg in die Ideenwelt und damit in die Nähe und Gemeinschaft des Göttlichen konnte bei ihnen keine Rede sein, da sie zwischen Körper und Seele keinen essentiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied machten. Während bei Platon die orphisch-pythagoreische Theologie einen entscheidenden Einfluß auf die Ausgestaltung der Ideenlehre und der in mythisches Gewand gehüllten Spekulationen über das Leben der vom Körper befreiten Seele ausübte, war es bei den Stoikern gerade umgekehrt. Mit ihrem System der materialistisch-monistischen Welterklärung traten sie an den Volksglauben und -aberglauben heran und zwangen ihn durch das Mittel der allegorischen Auslegung der Götter- und Heroennamen oder die physikalische Deutung der Erscheinungen des Seelenlebens und Dämonenspuks, sich dem allgemeinen Gesetz des von ihnen gepachteten gesunden Menschenverstandes zu fügen. Während Platon durch das Streben, die Ethik des Sokrates wissenschaftlich zu begründen, sie erkenntnistheoretisch und psychologisch zu rechtfertigen und sie zugleich zu einer auch das religiös veranlagte Gemüt befriedigenden Weltanschauung zu erheben, zu einem in seinem Alter immer stärker hervortretenden Eingehen auf im Volksglauben lebendige und in den Mysterien vertiefte religiöse Vorstellungen geführt wurde, liegt der stoischen Ethik ein mystisch-religiöses Element zunächst fern. Die stoische Ethik wird mit dem Volksglauben in gar keine oder nur hier und da in ganz lose Verbindung gebracht. Die von vornherein als feststehend angenommenen Lehren der stoischen Physik sind es vielmehr, die dazu dienen müssen, den Glauben des Volkes an Götter, Heroen, Dämonen, an die Vorzeichen, den Traum und den göttlichen Wahnsinn zu rationalisieren und in philosophische Theorien umzudeuten.

Oberster Grundsatz dieser Physik aber war der Satz von der Einheit der Welt. Die ganze Welt ist ein einziger Organismus. Die sicht-

1) SVF III 605: Καὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων. 608: θεοσεβεῖς τοὺς σπουδαίους· ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεῶν νομίμων. *Stoici autem tui negant quemquam nisi sapientem divinum esse posse.* Cicero De divin. I 53, 121: *sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior.* Plutarch De def. orac. 432C: Οὐ γάρ, ὡς ὁ Εὐριπίδης φησί, „μάντις ἄριστος, ὅστις εἰκάζει καλῶς", ἀλλ' οὗτος ἔμφρων μὲν ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἡγουμένῳ καθ' ὁδὸν ἑπόμενος (nach Poseidonios, vgl. Heinze, Xenokrates S. 103).

bare Welt ist gewissermaßen der Körper Gottes, die unsichtbare seine Seele, ohne daß aber zwischen Körper und Seele ein Gegensatz bestand; denn die Seele wurde von dem Körper nicht wesentlich unterschieden, sie war nur ein leichter und feiner Körper, Feuer oder Luft oder beides zusammen, sie war ein πνεῦμα, das sich durch die ganze Welt, auch durch die Körper erstreckte und von ihnen nicht zu trennen war. Ist aber die Welt ein einheitlicher Organismus, so müssen auch alle ihre Teile in einem ununterbrochenen und unzerreißbaren Zusammenhange miteinander stehen. Die Vorgänge, die sich in einem Teile der Welt abspielen, müssen das Ganze in Mitleidenschaft ziehen und können auf jeden anderen Teil nicht ohne Einfluß bleiben. Daher ist es wohl möglich, aus den Veränderungen des einen Teils Schlüsse auf die daraus sich notwendig ergebenden Folgen für andere Teile der Welt zu ziehen; denn ein vernünftiges Naturgesetz durchwaltet den ganzen Kosmos bis in seine kleinsten Teile hinein: der göttliche Logos in der Form des πνεῦμα, der so zugleich zum unentrinnbaren Schicksal (zur εἱμαρμένη) wird. Da sich nun alles in einer geschlossenen Kette von Ursache und Wirkung abspielt, tritt kein Ereignis plötzlich und unvermittelt ein. Daher muß sich für den, der einen Einblick in den großen Weltzusammenhang gewonnen hat, ein jedes Ereignis aus seinen Vorzeichen voraus-bestimmen lassen. Einen solchen Einblick in den Willen und Plan der Weltvernunft hat nur der stoische Weise, der ja sein Leben und Denken der Natur entsprechend eingerichtet hat. Sein Geist steht besonders im Enthusiasmus und im Traume dem Weltenpneuma, aus dem er hervorgegangen ist, am nächsten; er kennt am besten die Vorzeichen, die nach dem ewigen Willen der Weltvernunft den Ereignissen vorausgehen.[1])

Diese außerordentlich rationalistische Anschauung der Stoa vom Philosophen als dem besten und allein zuverlässigen Propheten wurde nun durch Poseidonios der platonischen Mystik soweit angenähert, daß sie sich von ihr dem Wesen nach kaum noch unterschied. Hatte schon Platon, wenn auch nur in Form des Mythos, die Seele des Philosophen mit den Sternen im obersten Weltenraum umherkreisen, ja sich noch über sie hinaus ins reine Reich der Ideen schwingen lassen[2]), so machte Poseidonios einen solchen Aufschwung der Seele in überirdische Re-

1) Für diesen Abschnitt verweise ich auf C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860, insbesondere S. 23f.

2) Nach Phaidros 247Cff. kehrt die Seele, nachdem sie die ewigen Ideen und das farblose, gestaltlose, unantastbare, wirklich seiende Sein geschaut, zur Heimat zurück, indem sie sich wieder in das diesseitige Himmelsgewölbe versenkt (δόϲα πάλιν εἰϲ τὸ εἴϲω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν), vgl. C: αἱ δὲ θεωροῦϲι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. — Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον κτλ.

gionen auch auf dem Gebiete des stoischen Monismus dadurch möglich, daß er aus dem allgemeinen Weltenpneuma einen Teil als den vor allem göttlichen hervorhob, ihn als das ἡγεμονικόν der pantheistisch gedachten Gottheit bezeichnete[1]) und als Äther und Sitz der Allvernunft an das äußerste Ende der Welt verlegte.[2]) Hatte schon Platon seinen Eros als Dämon und Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen eingeführt[3]), so ließ nun Poseidonios die Luft unter dem Äther, dem eigentlichen Sitz der obersten Gottheit, erfüllt sein von Dämonen, die den Verkehr zwischen der Menschenseele und dem Äther vermittelten.[4]) Hatte Platon die Seele sich vom Körper lösen und mit der Ideenwelt vereinigen lassen, so lehrte nun Poseidonios eine Loslösung der Seele im Traume, im Enthusiasmus und kurz vor dem Tode von der körperlichen Hülle und ließ sie in die Luft und weiter in die Ätherregion aufsteigen.[5]) Daß sich die Seele des Philosophen, die sich ja ihr ganzes Leben hindurch bemüht, über den Körper hinauszustreben, eines besonders innigen Verkehrs mit den Ätherregionen erfreute und so als der beste Vermittler zwischen der Gottheit und dem Menschen zu gelten hatte, ergibt sich schon daraus, daß Poseidonios den Ursprung aller Philosophie aus dem Bewundern des Weltgebäudes und Himmelsgewölbes und dem Aufschwung des Geistes in die Ätherregion ableitete.[6])

Diese und ähnliche Vorstellungen aus dem Volksglauben und philosophische Lehren vereinen sich in Philons Theorie über den

1) Laert. Diog. VII 139, vgl. Varro frg. ant. rer. div. II 27[b]; Cic. repl. VI § 26; dazu Schmekel S. 242f.

2) Vgl. oben S. 103.

3) Sympos. 202: Δαίμων μέγας, ὦ Σωκράτηϲ· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐϲτι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, κτλ.

4) Sext. Emp. adv. phys. I 86: . . . ἐν τῷ ἀέρι, πολὺ τὸ καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲν ἔχοντι παρὰ τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ, ἔμψυχά τινα καὶ νοερὰ ϲυνίϲταϲθαι ζῷα. Weiteres bei Schmekel a. a. O. S. 250; Heinze, Xenokr. S. 132. Diels, Dox. 587 n[b] 13.

5) Über Traum und Enthusiasmus Cicero De divin. I 34 . . . *concitatione quadam animi aut soluto libéroque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contigit et non numquam vaticinantibus per furorem*, vgl. I 12 u. 63. Dazu die Erklärung, wie die Erkenntnis des Zukünftigen bei der zweiten Gattung der Träume zustande kommt I 64: *quod plenus aer sit immortalium animorum.* Das Fernsehen kurz vor dem Tode erwähnt bei Cic. a. a. O. I 63: *adpropinquante morte multo est divinior* (scil. *animus*) und das unten 64 folgende Beispiel; dazu I 115, wo Platons Lehre vom Traum des Philosophen (Polit. 571Df. siehe oben S. 199) übernommen und mit den das All erfüllenden Seelen verbunden wird. Zum Ganzen vgl. Hirzel, Unters. zu Cic. philos. Lehr. II$_1$, 1882 S. 533. Schmekel a. a. O. S. 246. Den Zusammenhang mit Philon stellt her M. Apelt a. a. O. S. 130f.

6) Cicero Tuscul. I 43—45 (*Haec* [scil. *caelestium*] *enim pulchritudo etiam in terris . . . philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit.*). Dazu das von W. Capelle, Die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. 15 (1905) S. 534 Anm. 4 zusammengetragene Material.

eigentlichen und besten Propheten. Dem stoischen Gedankenkreise entstammt der Satz, daß der Weise durch seine ihn vor dem Toren auszeichnende Kenntnis des Naturgesetzes und seine dadurch bewirkte Gottesnähe die Fähigkeit habe, den Zusammenhang des Weltgeschehens zu durchschauen und so auch die Zukunft zu deuten. Aus Platons Philosophie ist die Lehre vom Aufschwung der reinen Seele des Weisen in die überirdische Welt der Ideen entlehnt. Aus der Volksvorstellung vom Dämon, der in den Menschen einfährt, ihm seine eigene menschliche Vernunft raubt, sich seines ganzen Organismus bemächtigt und ihn so zu seinem Werkzeug macht, das gezwungen ist, seine Gedanken in menschlicher Sprache zu verkünden, leitet sich der wichtige Zug der philonischen Mystik ab, daß der Prophet im Zustand der Ekstase seines menschlich-vernünftigen Denkens nicht fähig sei, vielmehr ein göttlicher, heiliger Geist von ihm Besitz ergriffen habe und nun aus ihm spreche. Aus diesem Zurückgreifen auf die religiöse Volksvorstellung, das Platon nur insoweit gewagt hatte, als dadurch die eigene Fähigkeit des Menschen zu vernünftigem Denken nicht wertlos und der göttlichen Offenbarung untergeordnet erschien, erklärt sich der Widerspruch, in den sich Philon verwickelt, wenn er einerseits an den Propheten die Forderung stellt, daß er sich höchste Vernünftigkeit und Weisheit zu erwerben habe, andererseits aber beim Akte des Prophezeihens selbst die menschliche Vernunft völlig ausschließt.

Nun aber haben wir uns der weiteren Frage zuzuwenden, wie sich der Vorgang der Ekstase, die ja nach Philons Ansicht der einzige Weg zur Prophetie wie zu jeder Verbindung mit der Gottheit ist, des näheren vollzieht. Hier werden wir eine reiche Ausbeute für das Problem der Wirkung des Heiligen Geistes an den Auserwählten Gottes zu erwarten haben, die uns das bereits gewonnene Bild der sich aus so mannigfachen griechischen Spekulationen zusammensetzenden Lehre vom Heiligen Geiste bei Philon wesentlich vervollständigen wird.

Für eine genaue Darstellung der psychologischen Vorgänge, unter denen die Ekstase sich vom Anfang bis zum Ende des Zustandes vollzieht, wäre es von höchstem Werte, wenn wir bei Philon selbst außer den einzelnen Andeutungen, die sich hier und da zerstreut finden und sich schwer zu einem Gesamtbild vereinigen lassen, eine genaue Schilderung eines solchen mystischen Erlebnisses auffinden könnten. Eine solche allerdings in allegorischer Einkleidung gegebene Beschreibung der einzelnen Phasen der Ekstase liegt nun offenbar in Philons erstem Buch über die Träume vor, wo er Jakobs Traum von der Himmelsleiter zum Gegenstand seiner Betrachtungen macht. Es darf uns nicht stutzig

machen, daß es sich hier eigentlich um einen Traum handelt und nicht um eine im Wachen künstlich herbeigeführte oder plötzlich von selbst eintretende Ekstase; denn einmal sind bei Philon die Formen der Traumekstase und die der im wachen Zustande eintretenden Verzückung ihrem Wesen nach durchaus dieselben[1]), dann aber verrät Philon auch selbst, daß Jakob hier gar nicht schlafend sondern im göttlichen Logos ruhend zu denken sei.[2]) Um aber jeden Zweifel zu zerstreuen, brauchen wir nur den allegorischen Schleier aufzudecken, der über dem Ganzen liegt, und aus der verwirrenden Fülle von schmückendem Beiwerk den für uns wertvollen Kern herauszuschälen. Philon hat hier sicher eine völlig bis ins einzelnste bestimmte Theorie der Ekstase vorgeschwebt, deren stufenweise Entwicklung er mit bewundernswerter Spitzfindigkeit und einem Aufgebot von staunenswerter Kenntnis aller möglichen philosophischen Spekulationen, die nur irgend zum Beweise herangezogen werden können, in den Text der Septuaginta hineininterpretiert.

Es gehören zunächst eine Anzahl Vorbereitungen dazu, um in den Zustand der Ekstase zu gelangen (De somniis I § 4), die Philon alle in seinem Bibeltexte angedeutet zu finden glaubt und zuerst ausführlich beschreibt. Wir fassen seine langen Entwicklungen kurz zusammen: Jakob wendet sich ab von dem Brunnen des Eides (Beersaba) und geht nach Haran. Jeder Brunnen ist ein Symbol der Wissenschaft (§ 6). Der Brunnen des Eides aber ist unter den sonst erwähnten der vierte, und man fand in ihm kein Wasser, d. h. die Erkenntnis, die er enthielt, war unfruchtbar (§ 11—13). Die vier Brunnen entsprechen den vier Elementen, aus denen die Welt zusammengesetzt ist (§ 15). Ebenso wie nun von den vier Teilen, aus denen wir selbst bestehen, Körper, Sinne, Sprache und Geist, drei erkennbar sind, der vierte, der Geist, aber nicht (§ 30), so ist auch von den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft und Himmel (§ 16) das vierte für unser Erkennen völlig unfaßbar (§ 21ff.).[3]) Der

1) Den Beweis für die Gleichartigkeit der im Wachen und der im Traume durch die Einwirkung Gottes auf die Menschenseele erhaltenen Offenbarungen bei Philon hat glücklich und geschickt Bréhier geführt (a. a. O. S. 185ff.), der zu dem Ergebnis kommt: *il n'y a entre les deux qu'une différence de forme puisque le mode d'inspiration et d'interprétation est le même pour chaque espèce d'oracles et de songes.* — Philon teilt die Arten der Prophetie des Moses (de vit. Mos. II § 1 u. 2 M 620, II § 1 u. 2 M 659) nach ganz denselben Prinzipien ein, die ihrerseits wieder mit der Einteilung der Träume bei Poseidonios (Cic. De divin. I, 30, 64) korrespondieren, vgl. M. Apelt a. a. O. p. 130f.

2) § 128 M 640: ποιεῖ δὲ τοῦτο πρόφασιν μὲν ὡς κοιμησόμενος, τὸ δ' ἀληθὲς ὡς ἀναπαυσόμενος ἐπὶ λόγῳ θείῳ καὶ σύμπαντα ἑαυτοῦ τὸν βίον κουφότατον ἄχθος ἐπαναθήσων ἐκείνῳ.

3) Über die mannigfachen griechischen Philosopheme, die Philon zum Beweise seiner Sätze hier heranzieht und aus einer doxographischen Quelle über

vierte Brunnen oder der Brunnen des Eides bedeutet also die dem Menschen völlig verschlossene Erkenntnis des Himmels. Von ihm trennt sich Jakob. Er macht sich also los von aller Wissenschaft, die sich mit der Welt und dem Himmel befaßt, nachdem er bis zu ihrer höchsten Stufe, der Astronomie, durchgedrungen ist und eingesehen hat, daß sie ihre letzten Geheimnisse dem Menschen nicht verraten wird.

Die Abkehr von der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften ist demnach die erste Vorbereitung, die ein Mensch zu treffen hat, wenn er in den Zustand der Ekstase geraten will.

Jakob geht darauf nach Haran, nicht um sich hier für immer aufzuhalten, sondern nur um in Haran eine kurze Zeit zu verweilen (§ 46). Haran aber ist das Symbol der Sinne (§ 41). Von der Wissenschaft wendet sich Jakob den Sinnen zu; denn die erste Pflicht für den frommen Menschen ist es, sich selbst zu erkennen, zu lernen, was das Gesicht, das Gehör, der Geschmack, der Geruch, das Gefühl sei (§ 55). Wer sich aber selbst erkennt, der sieht klar seine eigene Nichtigkeit ein, und wer erkannt hat, daß er selbst nichts ist, der ist wohlbereitet, die ewigseiende Gottheit zu erkennen (§ 60).[1])

Himmel, Sterne Mond, Wesen, Entstehung, Fortleben und Sitz der Seele ziemlich kritiklos zusammengeschrieben hat, vgl. Wendland in Sitzungsber. d. kgl. pr. Akad. d. Wiss. XXIII (1898) S. 1074 ff.

1) Philon führt hier zur Begründung seiner Forderung der Selbsterkenntnis den berühmten Grundsatz des Sokrates: „Erkenne dich selbst" an: τὸν τρόπον τοῦτον Θάρρα μὲν Ἑβραῖοι, Σωκράτην δὲ Ἕλληνες ὀνομάζουσι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐγγηράσαι φασὶν τῇ περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν ἀκριβεστάτῃ σκέψει, μηδὲν ἔξω τῶν καθ' ἑαυτὸν φιλοσοφοῦντα, (vgl. § 210 ff. M 652 f. De special. leg. I § 10 M 211. § 263 M 252. De plantat. § 80 ff. M 341, wo Philon die Worte des Sokrates: „Ich weiß, daß ich nichts weiß" (Plat. Apol. 21 D) für seinen Zweck ausnutzt.) Philons Forderung der Prüfung der eigenen Sinneserkenntnis auf ihren Wahrheitsgehalt aber hat eine auffallende Ähnlichkeit mit der Platonstelle im Phaidon 83 A, wo Sokrates der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Seele dadurch zu erlösen, daß sie ihr zeigt, daß alle Betrachtung durch die Augen voller Betrug ist, voll Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, und deshalb sie überredet, sich von diesen zurückzuziehen, soweit es nicht notwendig ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten. Nur daß die platonische Forderung, sich nach Ablehnung der Sinnenerkenntnis allein auf die eigene Vernunft zu verlassen und nur ihr zu vertrauen, bei Philon in ein völliges Aufgeben alles Selbstvertrauens, vor allem auch des Vertrauens auf die eigene Vernunft umschlägt. Aus dem γνῶθι σαυτόν, das bei Platon bedeutet: konzentriere dich auf deine Vernunfterkenntnis (Phaidr. 229 E), zieht Philon die radikale Forderung: ὁ λίαν καταλαβὼν ἑαυτὸν λίαν ἀπέγνωκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γενητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα § 60 M 629); denn — wie Philon sich an anderen Stellen auch ausdrückt — nicht der menschliche Geist ist das Maß aller Dinge, sondern Gott.

Die zweite Stufe der Vorbereitung auf den Eintritt in die Ekstase ist also die Selbsterkenntnis, die bei Philon gleichbedeutend ist mit dem Aufgeben alles Selbstgefühls.

Und Jakob kam an einen Ort (§ 61). Die LXX übersetzen hier ὑπήντησε τόπῳ, was Philon in wörtlichem Sinne gefaßt wissen will: Jakob begegnete einem Ort (§ 71). Der „Ort" aber ist für Philon ein Begriff, der auf dreifache Weise aufgefaßt werden kann. Zunächst verstehen wir unter „Ort" den Raum, der von einem Körper ausgefüllt wird. Ferner ist unter dem „Ort" auch der göttliche Logos zu verstehen, den Gott durch und durch mit unkörperlichen Kräften anfüllte (§ 62). Schließlich kann man Gott selbst als den „Ort" bezeichnen, da er alles umfaßt, selbst aber von nichts umfaßt wird (§ 63).[1]) Mit dem Worte „Ort" kann nun an unserer Stelle nicht der Raum gemeint sein, der von einem sterblichen Körper ausgefüllt wird: denn alle Erdgeborenen haben ja an und für sich an einem Raume teil, den sie ausfüllen, und sind notwendigerweise immer an einem Ort, so daß es sinnlos wäre, dies hier besonders zu erwähnen. Gott kann aber mit dem „Orte" hier auch nicht gemeint sein; denn Gott kann einem so unvollkommenen Menschen wie Jakob nicht persönlich begegnen. Es bleibt also nur übrig, daß „der Ort", dem Jakob begegnete, der göttliche Logos war (§ 68). Jakob kommt aber nicht an den Ort, d. h. den Logos, sondern der Ort begegnet ihm (§ 71). Darin liegt nach Philon der Gedanke, daß es nicht im freien Willen des Menschen liege, zum Logos zu gehen, so wie man sich an einen Ort begibt, sondern daß vielmehr der Logos ohne unser Zutun plötzlich dem Menschen begegnet.

Die nächste Stufe der Vorbereitung auf den Zustand der Ekstase ist also das Zusammentreffen der Seele mit dem göttlichen Logos.

Hier haben wir uns aber noch zu fragen: Welche der vielen Erscheinungsformen, unter denen der Logos bei Philon auftritt, schwebt hier wohl vor? Der Logos wird ausdrücklich bezeichnet als Ort, und

1) Die mannigfachen Lehren griechischer Philosophen, die Philon benutzt, um seine eigenartigen Theorien vom Orte oder Raume auf ihnen aufzubauen, habe ich in meiner Dissertation, Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern, Straßburg 1911 S. 27—46 systematisch entwickelt, so daß ich hier nur auf diese Arbeit zu verweisen brauche. Die Gleichung Gott = Ort ist wahrscheinlich durch Philons Theorie tief in die hebräische Literatur eingedrungen, vgl. Siegfried, Philo v. Al. 1875 S. 201 f. u. S. 292. Bousset, Die Rel. d. Judentums im neut. Zeitalt. 2. Aufl. Berl. 1906 S. 393. J. Horowitz in Judaica, Festschr. f. H. Cohen, Berl. 1912 S. 560, dazu auch Freudenthal, Hellenist. Studien Heft 1 u. 2, Breslau 1875, S. 72. Über das Fortleben der philosophischen Raumtheorie in der Patristik vgl. Siegfried a. a. O. S. 333 f.

zwar als Ort göttlicher Kräfte. Von diesen göttlichen Kräften aber heißt es an anderer Stelle De migr. Abrah. § 181 M 464: συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι[1]), und auf den Logos als Ort oder Raum überträgt Philon dieselben Bestimmungen, die er an unserer Stelle der Gottheit selbst beilegt, daß nämlich der Logos als Raum alles umfaßt, aber selbst von nichts umfaßt wird, daß er ferner alles ausfüllt und durchdringt.[2]) Das sind aber dieselben Attribute, die die Stoiker dem πνεῦμα als Substanz der Weltvernunft beilegten.[3]) Dadurch wird der Logos hier in unmittelbare Nähe des πνεῦμα gerückt, ja nur unter der Annahme, daß Philon hier die Aktion des stoischen πνεῦμα vorschwebt, ist die Bezeichnung des Logos als Ort und Durchdringer aller Dinge überhaupt zu verstehen. Hierzu kommt noch als letzter und schwerwiegendster Beweis, daß Philon den Traum des Jakob unter die Kategorie der Träume rechnet, die Poseidonios mit den Worten bezeichnet: *altero* (sc. *somnii modo), quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant.*[4]) Vergleicht man damit den Satz Philons: ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων· ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι[5]), so sieht man ohne weiteres ein, daß an die Stelle des *aër* nur der θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα getreten ist; d. h. der Logos ist hier gedacht als Luft, als πνεῦμα oder *aër*.

Die Seele trifft demnach bei Philon in oder kurz vor der Ekstase

1) Vgl. De conf. ling. § 136 M 425: ὅτι (ὁ θεὸς) τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μή ποτε λυθείη . . . und öfter.

2) Harris, Fragments of Philo Jud. p. 66: ὁ τοῦ θεοῦ λόγος μέσος ὢν οὐδὲν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν, τὰ ὅλα πληροῖ καὶ μεσιτεύει καὶ διαιτᾷ τοῖς παρ' ἑκατέρᾳ διεστάναι δοκοῦσι, φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐργαζόμενος (vgl. Quaest. in Exod. XXV 22 § 68). p. 73: Περιέχει τὰ πάντα, ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενος. Ὡς γὰρ ὁ τόπος περιεκτικὸς σωμάτων ἐστὶ καὶ καταφυγή, οὕτω καὶ ὁ θεῖος λόγος περιέχει τὰ ὅλα καὶ πεπλήρωκεν.

3) Chrysipp. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 441: τὸ πᾶν ἡνῶσθαί τε καὶ συνέχεσθαι, πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκοντος αὐτοῦ. Alex. Aphrod. De mixt. 142a: ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, 144a: πνεύματι ὡς διὰ πάντων διήκοντι. Cicero, De nat. Deor. II 7, 19: *Haec ita fieri omnibus inter se continentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur*, vgl. Heinze, Lehre vom Logos 1872 S. 92f. Über den Einfluß des Poseidonios auf Philons Anschauung vom weltdurchdringenden πνεῦμα vgl. M. Apelt a. a. O. p. 138ff.

4) Cic. De divin. I 64.

5) § 127 M 640.

auf den Logos = πνεῦμα, oder besser, da Philon gerade das Unfreiwillige an diesem Erlebnis der Seele hervorhebt (§ 71): Das πνεῦμα trifft auf die Seele.

Philon geht dann über zur Erklärung der folgenden Bibelworte: „Es ging die Sonne unter“ (§ 73). Unter der Sonne ist hier zu verstehen: τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφερεστέρατον καὶ περιαγέστατον φῶς. Zunächst wird erörtert, wie es denn möglich sei, daß Gott in der Allegorie mit einem von ihm erst erschaffenen Weltkörper, mit der Sonne verglichen und in eins gesetzt werden könne (§ 73—76); dann entwickelt Philon in größter Breite, daß das Wort ἥλιος einen vierfachen allegorischen Sinn haben könne. Es bezeichnet den menschlichen Geist (§ 77—78), die Sinnlichkeit (§ 79—84), den göttlichen Logos (§ 85—86) und schließlich den Weltenlenker, Gott selbst (§ 87—115). An unserer Stelle nun will Philon unter der Sonne Gott selbst verstanden wissen; denn Gottes hell strahlendes Licht muß untergehen, wenn wir den matten Glanz seiner Logoi oder Engel überhaupt wahrnehmen sollen. Solange nämlich das Gotteslicht selbst leuchtet, werden die schwächeren Strahlen der Logoi für das Menschenauge nicht sichtbar, wie auch der mildere Glanz des Mondes erst hell für uns erstrahlt, wenn die Sonne untergegangen ist (§ 115—117). Neben diese Erklärung aber stellt Philon noch eine andere, die er mit den Worten einleitet: „Einige aber erklärten“, womit er offenbar wie auch öfters an anderen Stellen[1]) auf andere Interpreten hinweist. Nach ihnen ist unter der Sonne hier Geist und Sinnlichkeit zu verstehen und das Ganze so aufzufassen: Jakob begegnete dem göttlichen Logos, als der sterbliche und menschliche Glanz unterging. Solange nämlich der Geist das Geistige und die Sinnlichkeit das Sinnliche sicher zu erfassen und oben zu schweben glauben, ist der göttliche Logos weit entfernt. Sobald aber beide ihre eigene Schwäche eingestehen und, gewissermaßen im Untergang begriffen, verdunkelt werden, dann begegnet ihnen vorher und reicht ihnen sogleich die Hand der in jeder nach der Tugend ringenden Seele wohnende rechte Logos, indem sie sich selbst aufgibt, den aber erwartet, der von außen unsichtbar eintritt (§ 119). Beide Erklärungen läßt Philon offenbar in der Ansicht, daß sie gleichwertig oder doch gleichrichtig sind, nebeneinander stehen. Aus der ersten entnehmen wir, daß Gott in der Ekstase nicht

1) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III[4] 2 S. 286f., wo die Frage nach den Vorgängern Philons in der allegorischen Auslegung eingehend erörtert wird und sich die Stellen, an denen sich Philon auf solche Vorgänger bezieht, gesammelt finden. Dazu Bréhier a. a. O. S. 49ff., der auch die Ansichten Elters und Boussets bespricht, die beide Philons Sonderstellung und Einzigartigkeit auch in der Methode mehr oder weniger scharf betonen.

persönlich in die Menschenseele einzieht und mit ihr verkehrt, daß dies vielmehr die Logoi oder Engel tun. Diese Logoi oder Engel aber sind, wie Philon weiter unten entwickelt, nichts anderes als die Bewohner der Luft, körperlose Seelen, die Dämonen der Stoiker. Die zweite Erklärung aber bringt uns nichts Neues. Nach ihr ist die Vorbedingung eines Verkehrs des Menschen mit den Geistern der Luft, daß er seinen eigenen Geist und seine Sinne annulliert, damit der Gottesgeist, der Logos, das πνεῦμα — das ist ja im wesentlichen alles dasselbe — in ihn einziehen kann, ein Gedanke, den Philon an anderen Stellen öfters wiederholt.[1])

Zum Zustandekommen der Ekstase gehört demnach ferner, daß Gott selbst sich zurückzieht und dadurch den im Luftraum weilenden Seelen, Logoi, Engeln, Dämonen die Möglichkeit gibt, auf die Menschenseele zu wirken, in der ihrerseits die Geistes- und Sinnenkräfte, deren sie sich sonst zur Erkenntnis bedient, ausgeschaltet werden.

Philon fährt sodann in seiner Exegese fort und legt die Worte aus: „Er nahm (einen) von den Steinen des Ortes und legte ihn neben seinen Kopf, und er legte sich zur Ruhe auf jenem Orte“ (Gen. 28, 11). Diese Stelle scheint Philon bewundernswert nicht nur um ihres allegorischen, sondern auch um ihres buchstäblichen Sinnes willen (§ 120). Denn daraus, daß Jakob einen Stein nimmt, um sein Hanpt darauf zur Ruhe zu betten, geht hervor, daß ein Mensch, der wie Jakob die Tugend liebt und nach ihr strebt, kein weichliches Leben führt und in Schwelgerei versinkt, indem er den Bestrebungen und Bemühungen der sogenannten Glücklichen, in Wahrheit aber mit Unglück Beladenen nacheifert, für die das ganze Leben ein Schlaf und Traum ist nach dem heiligsten Gesetzgeber. Diese kommen am Abend, wenn sie die in den Gerichts- und Ratsversammlungen, in den Theatern und an vielen Orten gegen die andern begangenen Schlechtigkeiten mit durchgemacht haben, nach Hause und unterjochen ihr eigenes Haus, d. h. ihren Körper, das Haus ihrer Seele. Durch Zuführung von starkem Wein und unmäßigen Nahrungsmitteln bringen sie es dahin, daß die Vernunft sie völlig verläßt, an ihrer Stelle

1) Philon braucht für diese Erscheinung des Seelenlebens das Bild: Wenn das göttliche Licht aufgeht, dann geht das menschliche unter. Quis rer. div. her. § 264 M 511: ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον. De ebrietate § 44 M 364: ἐπιλάμψαϲα γὰρ ἡ τοῦ ὄντοϲ ἐπιϲτήμη πάντα περιαυγάζει. Der Geist verläßt den Menschen im Zustand der Ekstase, Quis rer. div. her. § 266 M 511: ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦϲ κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματοϲ ἄφιξιν. De vit. Mos. § 283 M 125: ὁ δὲ μονωθεὶϲ ἐξαίφνηϲ θεοφορεῖται καὶ μηδὲν ϲυνιείϲ, ὥϲπερ μετανιϲταμένου τοῦ λογιϲμοῦ, τὰ ὑποβαλλόμενα ἐξελάλει προφητεύων τάδε. De ebriet. § 99 M 72: τρῶτον (scil. τὸν μετὰ ϲώματοϲ βίον) εἴωθεν ἀπολιπεῖν ὁ νοῦϲ, ὅταν θεοφορηθεὶϲ πρὸϲ αὐτῷ τῷ ὄντι γένηται καταθειώμενοϲ ἰδέαϲ.

aber die Leidenschaften den Menschen in wilde Raserei versetzen. Des Nachts aber, wenn es Zeit wäre, sich zur Ruhe zu begeben, legen sie sich auf weichen Polstern nieder zum Mahle wie die Weiber. Von solchen Leuten wird keiner ein Schüler des heiligen Logos (§ 120—123). Diese Ausführungen Philons erinnern an die Gedanken, die Platon in der schon oben erwähnten Erörterung im „Staat“ (571—573) entwickelt. Dort sagt Platon ebenfalls, daß die unvernünftigen Menschen zur Nacht- und Schlafenszeit ihren Leib mit Speisen überfüllen, sich durch Wein in Rausch versetzen, bis sie alle Besonnenheit aus ihrer Seele vertrieben haben und sich mit von außen aufgenommenem Wahnsinn erfüllen. Ebenso wie Platon mögen auch Philon hier religiöse Feiern und Feste vorgeschwebt haben.[1]) Philon aber verfolgt den platonischen Gedankengang, der von diesem Mißbrauch der Schlafenszeit zu dem vernünftigen Schlafe des Philosophen überführt und die im Schlafe sich fortspinnende Vernunfttätigkeit höherer Mächte zu erklären sucht, nicht weiter, sondern geht sogleich zu einer allegorischen Auslegung der Stelle über.

„Jakob nahm (einen) Stein des Ortes und legte ihn neben seinen Kopf.“ Wir wissen, daß der „Ort“ der göttliche Logos ist. Als solcher aber ist der göttliche Ort und der heilige Raum voll von unkörperlichen Logoi. Es sind aber diese Logoi unsterbliche Seelen. Von diesen Logoi wählt sich nun Jakob nicht einen beliebigen, sondern den dem Range nach obersten aus, der gewissermaßen das Haupt der zu einem Gesamtkörper vereinten Logoi ist. Ihn legt er neben seine Denkkraft, die ihrerseits das Haupt der Menschenseele darstellt. So tritt seine Denkkraft mit dem obersten der Logoi in Verbindung, sie will sich auf ihm ausruhen und ihm sein ganzes Leben als leichteste Bürde auferlegen (§ 127—128). Den Gedanken, daß der Stein, den Jakob unter sein Haupt legt, gerade der oberste der Logoi sei, entnimmt Philon aus 1. Mos. 32, 25 ff., wo erzählt wird, daß Jakob zur Nachtzeit mit Gott ringt. Gott aber ist hier für Philon nicht Gott selbst, sondern sein oberster Logos.[2]) Diese Geschichte schwebt ihm nun bei der Schilderung der Einwirkung des Logos, den Jakob unter sein Haupt legt, auf seine Denkkraft vor. Wir sehen hier, daß Philon da, wo ihm im Text der Bibel eine Lücke in der Darstellung des Vorganges der Ekstase zu sein scheint, rasch bereit ist, diese Lücke durch Übergreifen auf andere Stellen zu füllen. Das brauchte er nicht, wenn ihm nicht von vornherein ein ganz bestimmtes Schema vorschwebte, in dem sich die einzelnen Phasen abspielen müssen, ein Schema, das er nicht aus der Bibel entnimmt, sondern an sie heranträgt, um nun seinen

1) Vgl. Wendland, Philo u. die kyn.-stoische Diatribe. 1895 S. 41 f.
2) Vgl. De mut. nom. § 87 M 591.

Text durch Heranziehung anderer Bibelstellen so weit aufzufüllen, bis er in das Schema paßt, oder wenn im Texte etwas zu viel stehen sollte, geschickt darüber hinwegzugleiten. So beschreibt er uns im folgenden genau die Einwirkung des unter dem Haupte Jakobs liegenden Logos auf Jakobs Denkvermögen, eine Beschreibung, von der im Text der Bibel natürlich keine Andeutung zu finden ist, da Steine nun einmal nicht handelnd auftreten können.[1]) Der Logos nimmt Jakob wie einen Schüler auf, und zwar in seine Kampfschule, und zwingt ihn, nachdem er sich von der Geeignetheit seiner Natur überzeugt hat, einen Ringkampf mit ihm aufzunehmen. Nachdem in diesem Kampfe seine Kräfte erprobt und gestärkt worden sind, nimmt der Logos an Jakob eine Verwandlung vor: Durch göttliches Anhauchen verwandelt er seine Ohren in Augen und nennt ihn nun Israel, d. h. den Sehenden (§ 129). Als höchsten Siegespreis für den bestandenen Kampf aber wird dem Jakob die Zerschmetterung seiner Hüfte zuerteilt, d. h. in allegorischer Auslegung: Er wird davor bewahrt, hochmütig zu werden und sich dem Gedanken hinzugeben, daß er nun den unkörperlichen Gotteskräften überlegen sei. Damit sind die Vorbereitungen für die Ekstase zu Ende. Die göttlichen Offenbarungen können beginnen (§ 130—133).

Wir aber gewinnen zunächst aus dem vorliegenden Abschnitt ein doppeltes Resultat für unsere Untersuchungen über die Vorstellungen Philons von dem Verlauf des ekstatischen Zustandes.

Aus der Erklärung des buchstäblichen Sinnes der Bibelstelle, die von dem Stein handelt, den Jakob unter sein Haupt legt, geht zunächst hervor, daß überhaupt nicht jeder Mensch geeignet ist, in ekstatischen Zustand zu gelangen. Wir wissen bereits, daß dies nur dem Weisen möglich ist. Hier aber erfahren wir, daß von dem Weisen — denn ein solcher ist Jakob bei Philon — verlangt wird, daß er ein ἀσκητής sei, daß er sich weichlichem Leben nicht hingeben dürfe, sondern einfach und genügsam zu leben habe, wenn er göttlicher Offenbarungen gewürdigt werden soll. Das ist nicht ein augenblicklicher Einfall Philons, sondern eine prinzipielle Forderung, die er an den Menschen stellt, der in Verkehr mit den göttlichen Kräften treten will, und die er auch sonst

1) Ursprünglich hatte der Stein, den Jakob unter seinen Kopf legte, allerdings eine wichtige Bedeutung. Nach der Volksvorstellung lebten in Steinen die Traumdämonen. Die Erde überhaupt hatte für die Erregung von Träumen große Bedeutung wegen der chthonischen Geister, die in ihr hausten, weshalb auch bei einzelnen Formen die Inkubation des Schlafens auf bloßer Erde eine wichtige Rolle spielte. L. Deubner, De incubatione Lips. 1900 S. 34 zu Wess. Neue Gr. Z P. p. 44, 733 . . . *cum somniis doceri vellent, in terra ipsa dormiendum fuisse — id quod vetustam redolet incubationem.*

betont. So sagt er von Moses: „Zuvor mußte wie seine Seele auch sein Körper rein sein, indem er keine Leidenschaften an sich haften ließ und von allem, was zur sterblichen Natur gehört, von Speise und Trank und dem Verkehr mit Frauen sich unbefleckt erhielt. Von diesen nun hatte er schon seit langer Zeit sich mit Nichtachtung ferngehalten, fast seitdem er seine Wirksamkeit als Prophet und gotterfüllter Seher begonnen hatte, da er es für seine Pflicht hielt, sich stets für die Offenbarungen bereit zu halten. Um Speise und Trank kümmerte er sich 40 Tage lang hintereinander gar nicht (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9. 18)."[1]) Die Wege, die zu Gott hinaufführen, sind mühsam und langsam.[2]) Nicht nur das Ideal des kynisch-stoischen Weisen hat Philon hier wohl vorgeschwebt, als er die strengen Forderungen des Fastens, der Nüchternheit und der Keuschheit an den Gottesmann stellte, der heilige Offenbarungen empfangen sollte. In der griechischen Religion wurde ganz dasselbe von den Personen gefordert, die mit den Gottheiten in direkte Verbindung treten wollten. Im Mysterienkult, der ja eine mystische Vereinigung mit der Gottheit anstrebte, finden wir die Forderungen des Fastens, der Nüchternheit und der geschlechtlichen Enthaltsamkeit wieder, und ebenso treffen wir sie da, wo es sich um die Herbeiführung einer Verbindung mit der Gottheit durch den Traum, den Tempelschlaf handelt.[3]) Hieraus erklärt sich Philons Anschauung, daß

zur Herbeiführung der Ekstase eine asketische Lebensweise gehöre.

Weiter aber führt uns Philons allegorische Auslegung unserer Bibelstelle. Jakob legt den obersten der Logoi neben seine Denkkraft. Der oberste der Logoi aber ist ja der θεῖος λόγος im allgemeinsten Sinne, der Logos, der als alles umfassender Raum alle anderen Logoi, Ideen, Engel in sich birgt. Er ist seinem ganzen Wesen nach, wie wir oben sahen, das allumfassende stoische Welten-πνεῦμα. Dieser oberste Logos vollzieht nun in Jakobs Seele eine merkwürdige Veränderung.

Durch göttlichen Anhauch verwandelt der Logos (πνεῦμα!) die Ohren des Menschen in Augen, d. h. er befähigt ihn zur intuitiven Erkenntnis.

Hier haben wir die starke Betonung des eigentlichen Wesens der mystischen Erkenntnis. Sie unterscheidet sich von jeder anderen Erkenntnis dadurch, daß sie im „Schauen" besteht, daß sie „intuitive" Er-

1) De vita Mos. II § 68—69 M 145f.

2) De Abrah. § 59 M 10.

3) Vgl die betreffenden Abschnitte in der oben angeführten Arbeit von L. Deubner, De incubatione, Lips. 1900.

kenntnis ist. Es handelt sich hier nicht nur um einen flüchtig hingeworfenen Gedanken Philons angeregt durch die biblische Erzählung von dem Traumbild der Himmelsleiter, das Jakob im Schlafe „schaut"; Philon hat, wenn wir uns in seinen Schriften danach umsehen, vielmehr ganz offensichtlich eine bis ins Feinste ausgebaute Theorie der Intuition gekannt, von der wir in seine allegorischen Interpretationen soviel eingestreut finden, als sich bei dem jeweils zu behandelnden Gegenstand nur irgend anbringen ließ. An und für sich hat es nichts Auffallendes, wenn wir bei Philon wie auch bei andern Philosophen des Altertums[1]) eine Bevorzugung des Gesichtssinnes vor allen übrigen Sinnen des Körpers finden.[2]) Er selbst beruft sich dabei gern auf die bei Heraklit[3]) und Herodot[4]) sich findende These, daß die Augen zuverlässigere Zeugen seien als die Ohren.[5]) Nun findet sich bei Aristoteles folgende Metapher: Der Geist, der die menschliche Seele führt, ist mit dem Auge zu vergleichen, dem edelsten Teil des Körpers, das diesem denselben Dienst tut, wie der Geist der Seele.[6]) Ferner hatte Platon in poetischer Sprache von einem Auge der Seele oder der Denkkraft gesprochen.[7]) Beide Motive, die aristoteliche Metapher und das platonische poetische Bild wirft nun Philon zusammen. Der Geist wird bei ihm wirklich zum Auge der Seele.[8])

1) So vor allem bei Aristoteles, der das Gesicht die ἐναργεστάτη αἴσθησις nennt. Probl. VII 5, vgl. Metaph. I 1, 980ª 21; desgleichen bei Platon, Phaidr. 250 D: ὄψις . . . ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων.

2) Von vielen Stellen hier nur ein Beispiel, De Abrah. § 150 M 23: τάυτην (scil. ὅρασιν) γὰρ ὁ θεὸς βασιλίδα τῶν ἄλλων ἀπέφηνεν ἐπάνω θεὶς ἁπασῶν καὶ ὥσπερ ἐπ' ἀκροπόλεως ἱδρυσάμενος οἰκειοτάτην ἀπειργάσατο ψυχῇ.

3) Diels, Vorsokr.[3] 12 B 101ª: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, vgl. 107 und Empedokles 21 B 4, 10.

4) I 8: ὦτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν, vgl. Dio 12, 71: τὸ λεγόμενον, ὡς ἔστιν ἀκοῆς, πιστότερα ὄμματα.

5) De spec. leg. IV § 60 M 345, vgl. De sacrif. Ab. et Caini § 34 M 168, De vit. Mos. I § 274 M 124, De spec. leg. IV § 137 M 353.

6) Topic. I 17, 108ª 11. Eth. Nic. I 6. 1096ᵇ vgl. Rhet. III 10 1414ᵇ 13. Dazu Elter, Gnomolog. graec. hist. p. 232.

7) Resp. VII 533 *D*, Soph. 254 *A*: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα. Theait. 164 *A*, Symp. 219 *A*: ἡ . . . τῆς διανοίας ὄψις.

8) Quod deus sit immut. § 45f. M 279: καθάπερ γὰρ ἐν μὲν τῷ σώματι τὸ ἡγεμονικὸν ὄψις ἐστίν, ἐν δὲ τῷ παντὶ ἡ τοῦ φωτὸς φύσις, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ κρατιστεῦον ὁ νοῦς· ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος οἰκείαις περιλαμπόμενος αὐγαῖς, De op. mundi § 53 M 12: ὅπερ γὰρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ὀφθαλμὸς ἐν σώματι· βλέπει γὰρ ἑκάτερος, ὁ μὲν τὰ νοητά, ὁ δὲ τὰ αἰσθητά. De spec. leg. III § 194 M 332: δοκεῖ γάρ μοι μηδὲν οὕτως ὁ θεὸς ἐμφανὲς ἀφανοῦς ἀπεργάσασθαι μίμημα ὡς ὄψιν λογισμοῦ, vgl. Harris fragm. p. 104, De mut. nom. § 3f. M 578f. An einer Stelle faßt Philon das Verhältnis des Auges der Seele zu den Augen des Körpers auch so, daß die körperlichen Augen als ein Teil des Seelenauges erscheinen. Quis rer. div. her. § 89 M 485: τοῦ γὰρ ψυχῆς ὄμματος βραχυτάτη μοῖρα οἱ κατὰ τὸ σῶμα ὀφθαλμοί.

Dann aber spricht er auch wieder dem Geist oder der Denkkraft (διάνοια) einen besonderen Gesichtssinn zu, den er einmal als φρόνησις genauer bezeichnet.[1]) Wir haben also eine dreifache Abstufung: Augen des Körpers = unser Gesichtssinn, Auge der Seele = unser Geist, Auge des Geistes = unsere Besonnenheit oder Vernunft. Man sieht aus dieser Mannigfaltigkeit, wie Philon bemüht ist, einen besonders feinen, inneren Sinn im Menschen zu finden, ein geistiges Gesicht, dessen Feinheit und ganz besondere Beschaffenheit er nach Möglichkeit zu steigern strebt. Wohl hatte Philon auch hier bereits in Poseidonios einen Vorgänger[2]); doch können wir aus den spärlichen Fragmenten der poseidonischen Lehren bei weitem nicht den tiefen Einblick in die immer zu neuem Anlauf ausholenden Bemühungen der Konstruktion eines sechsten Sinnes, eines mystischen Erkenntnisvermögens gewinnen, den uns Philon so ausgiebig gewährt. Durch diese Übereinstimmung mit Poseidonios jedoch ist der Schluß gestattet, daß solche Bestrebungen bereits vor Philon vorhanden und durch Poseidonios Schriften in weitesten Kreisen bekannt waren. Den Anstoß zur Konstruktion dieses geistigen Auges, das mehr sieht, als es die körperlichen Augen vermögen, hat zweifellos der Mysterienkult gegeben, dessen Umbiegung ins Dichterisch-philosophische durch Platon so energisch begonnen und im Hellenismus aufs kräftigste, oft aber auch in recht plumper Weise fortgeführt wurde. Den Mittelpunkt und zugleich den Höhepunkt der Mysterienfeier bildete ja die Epoptie, das Schauen der heiligen Symbole, und es gehörte wahrhaftig schon ein mehr als gewöhnliches, ein „übersinnliches" Sehen dazu, wenn der Myste z. B. beim Vorzeigen eines rohen Holzpflocks, der den ewig lebenzeugenden Phallus der Gottheit darstellen sollte, in den Zustand höchster Verzückung und innigster Seligkeit versetzt werden sollte.[3]) Platon übertrug halb in bildlicher Umgestaltung, halb in ernstgemeinter Neuschöpfung unter vielen anderen Motiven der Mysterienfeier auch dies auf das Gebiet seiner in poetischer Bildersprache dargestellten Philosophie. Seine heiligen Symbole waren die Ideen, die mit dem Auge der Seele in Momenten tiefster philosophischer Einkehr erschaut, den Menschen zu reinstem Entzücken an der Geisteswelt hinreißen sollten.

1) De sobrietate § 4 M 393: αὕτη (scil. ἡ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ ὅρασις) δέ ἐστι φρόνησις ὄψις οὖσα διανοίας.

2) Cicero, Tusc. I 45; vgl. darüber Cumont, Le mysticisme astral p. 10, 1.

3) Man glaube nicht, daß diese heidnischen Sitten mit christlichen Gebräuchen nichts zu tun haben. Man denke nur an das Vorzeigen der Monstranz im katholischen Gottesdienst, ja man denke an die von Reitzenstein (Poimandres S. 33) bemerkte Tatsache, daß eine christliche Gemeinde im 2. Jahrh. Christus unter dem Symbol des Phallus verehrte.

Poseidonios liebte es vor allem, in den Sternen, die im reinsten Ätherpneuma der Gottheit über dem Menschen kreisen, jene heiligen Symbole zu sehen, bei deren Anblick in der Seele der philosophische Trieb erwacht und der Wille entsteht, sich zu jenen Höhen aufzuschwingen und immer in der Sphäre des reinen πνεῦμα zu weilen. Philon vereinte beides miteinander. „Das Sehen durch die Augen", so schreibt er, „ist der schönste unter allen Sinnen, da durch ihn allein die schönsten Dinge, die Sonne, der Mond, der ganze Himmel und die Welt, wahrgenommen werden; aber das Sehen durch den führenden Teil der Seele überragt alle ihn umgebenden Kräfte; das ist die Einsicht, das Auge des Geistes. Wem es aber gelang, nicht nur alles andere in der Natur wissenschaftlich zu erfassen, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls zu schauen, der mag überzeugt sein, daß er den Gipfel der Glückseligkeit erreicht hat; denn Höheres als Gott gibt es nicht, und wenn einer, das Auge der Seele auf ihn gerichtet, bis zu ihm gelangt ist, so möge er wünschen, daß dieser Zustand dauere und anhalte. Denn die Wege, die hinaufführen, sind mühsam und langwierig, der Weg bergab dagegen, auf dem man mehr hinabstürzt als hinabgeht, ist schnell und leicht. Es gibt nun viele Dinge, die uns mit Gewalt hinabziehn; aber sie erreichen nichts, wenn Gott mit seinen Kräften die Seele emporhebt und mit mächtiger Wucht zu sich heranzieht".[1]) Diese Kräfte (δυνάμεις) aber sind bei Philon nichts anderes als die platonischen Ideen, die bei ihm bald als Kräfte Gottes, bald als Engel oder auch als Logoi erscheinen. — Aber auch noch in anderem Sinne war bei Philon und, wie wir annehmen dürfen, auch in der religiösen Sprache des Volkes der Begriff eines „Auges der Seele" weit mehr als eine bloße Metapher. Die Seele wurde ja vorgestellt als ein Dämon, als ein zweites in dem Menschenkörper wohnendes luftartiges Wesen. Diesem Geistwesen konnte man nun wohl auch ein eigenes Sehvermögen zuschreiben, das natürlich feiner und für die Geisteswelt empfindlicher gedacht werden mußte, als die Sinne des Körpers es waren. Daß eine solche Vorstellung der philonischen Spekulation zu Grunde lag, geht wohl daraus klar hervor, daß er die Augen der Seele auch dann weiter wachen und schauen läßt, wenn der Körper zur Ruhe gekommen ist und schläft.[2]) Erinnern wir uns an die von

1) De Abrah. § 57 f. M 9 f. (Übers. v. J. Cohn).

2) De vit. Mos. I § 289 M 126: φησὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν, ὅστις καθ' ὕπνον ἐναργῆ φαντασίαν εἶδε θεοῦ ταῖς τῆς ψυχῆς ἀκοιμήτοις ὄμμασιν. § 185 M 110; (ὁ θεὸς) διοίξας τὸ τοῦ ἱκέτου τῆς ψυχῆς ἀκοίμητον ὄμμα, vgl. auch De spec. leg. I § 219 M 244 f., wo in Anlehnung an den platonischen Mythos im Timaios von dem im Schlafe von den Körperfesseln befreiten Geiste die Rede ist, der auf die Leber wie in einen Spiegel „sieht", darin alle seine Gedanken

Rohde so vorzüglich und vollständig rekonstruierte Volksvorstellung der Griechen, nach der die Seele im Traume als selbständiger Dämon und Doppelgänger des Menschen ein Eigenleben führt, so läßt sich die philonische Lehre von dem nimmer schlafenden Auge der Seele aus diesem Vorstellungskreise heraus mühelos erklären.

Die Überschätzung des dem übersinnlichen besonders zugewandten Gesichtssinnes und die für die Möglichkeit eines Erschauens der Geisterwelt notwendige Ausbildung vom Auge der Seele und des Geistes bringt es dann mit sich, daß Philon sich genötigt sieht, den Gehörsinn da auszuschalten, wo es sich um ein Erschauen der intelligiblen göttlichen Kräfte handelt. Die Verwandlung der Ohren in Augen und weiter in Augen der Seele ist ein bei Philon öfters auftretendes Motiv.[1]) Während beim jüdischen Propheten das Hören der Stimme Gottes und das Reden mit der Gottheit die weitaus häufigere Form der gegenseitigen Mitteilung zwischen Gott und Mensch ist und das Schauen von Gesichten nur einen niedrigeren Grad der Offenbarung darstellt, ist Philon bemüht, das Schauen der göttlichen Kräfte als die höchste Stufe der übersinnlichen Erkenntnis darzustellen.

Am deutlichsten wird Philons Bestreben, die intuitive, schauende Erkenntnis des Mystikers an die Stelle der einfachen jüdischen Vorstellung von der zwischen Gott und den Menschen stattfindenden mündlichen Mitteilung durch Mund und Ohr zu setzen, da, wo er in seinem Bibeltext auf ein ausdrückliches Reden Gottes zu den Ohren der Menschen stößt. Hier ist er sofort bemüht, das Reden Gottes zu eliminieren und an die Stelle des Hörens der Menschen ein Schauen, und zwar ein Schauen durch das Auge der Seele treten zu lassen. Seiner Schilderung der Gesetzesverkündung durch die Stimme Gottes vom Sinai herab gibt Philon folgende Form: „Die zehn Worte oder göttlichen Aussprüche, die wahrhafte Gesetze oder göttliche Satzungen sind, hat der Vater des Weltalls vor versammeltem Volke, vor Männern und Frauen zugleich, geoffenbart. Also hätte Gott eine Art Stimme gehabt, mit der er selbst sie ausgesprochen? Nicht doch! Solches darf uns gar nicht in den Sinn kommen. Denn nicht wie ein Mensch ist Gott, daß er des Mundes, der Zunge, der Arterien bedürfe. Vielmehr scheint er mir zu jener Zeit

klar „erblickt" und, wenn er da die Bilder ringsum „betrachtet" und an ihnen Freude gefunden hat, imstande ist, durch Träume die Zukunft zu deuten. Hier erscheint der menschliche Geist durchaus als ein selbständiges Wesen, das sich im Schlafe vom Körper loslöst und neben anderen Eigenschaften auch ein Sehvermögen besitzt.

1) So z. B. De migr. Abrah. § 38 M 442: ὁ ἀσκητὴς ἐσπούδασεν ὥτα ὀφθαλμῶν ἀντιδοὺς ἰδεῖν ἃ πρότερον ἤκουε κτλ. Vgl. De fuga et inv. § 306 M 609.

etwas Hehres und Wunderbares geschaffen zu haben, indem er befahl, daß ein unsichtbarer Schall in der Luft sich bilde, wunderbarer als alle Instrumente der Welt, ausgestattet mit vollkommenen Harmonien, nicht ohne Seele, aber auch nicht wie ein aus Leib und Seele bestehendes Lebewesen, sondern bloß eine vernunftbegabte Seele voll Klarheit und Deutlichkeit; diese Seele, der Luft Gestalt gebend und sie weithin spannend (τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα)[1]) und zur feuerroten Flamme wandelnd, ließ wie ein Lufthauch (πνεῦμα), der durch die Trompete gestoßen wird, eine Stimme mit artikulierten Lauten ertönen, daß die ganz entfernt Stehenden in gleicher Weise wie die Nächsten sie zu hören glaubten. Denn Menschenstimmen, die man weithin erschallen läßt (ἀποτεινόμεναι), pflegen sich abzuschwächen, so daß den Fernstehenden die Laute nicht mehr deutlich vernehmbar sind, da sie infolge der weiten Ausdehnung (ταῖς ἐπεκτάσεσιν) allmählich dunkler werden, zumal ja auch die Organe sich abnutzen. Diese neugeschaffene Stimme dagegen ließ Gottes Allmacht durch einen Anhauch (ἐπιπνέουσα) erwachen und anschwellen und überallhin erschallen, und sie machte das Ende noch helltönender als den Anfang, indem sie in der Seele eines jeden einen andern und weit kräftigeren Schall hervorrief, als es der gewöhnliche durch das körperliche Ohr ist; denn das körperliche Gehörvermögen, das von Natur langsamer ist, bleibt ruhig, bis es von der Luft berührt und in Bewegung gesetzt wird, das Ohr des Geistes aber, der von Gott erfüllt ist, eilt mit äußerster Geschwindigkeit der Rede sogar voraus."[2]) Dieses „Hören" der göttlichen Stimme wird nun von Philon alsbald in ein „Schauen" umgewandelt. Wenig weiter unten heißt es: „Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend, indem die Flamme sich zu artikulierten Lauten wandelte, die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher zu sehen als zu hören glaubte. Es bestätigt mir meine Behauptung die heilige Schrift, in der es heißt: 'alles Volk sah die Stimme' (Exod. 20, 18)[3]); höchst

1) Die der stoischen Terminologie entstammenden Ausdrücke füge ich in Klammern hinzu; vgl. zu der Stelle M. Apelts Dissertation, De rationibus quibusdam usw. p. 128 f.

2) De Decal. § 32–35 M 185 f. Ich benutze L. Treitels Übersetzung im I. Bande der Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur, hg. von L. Cohn Breslau 1909, der zu der Stelle anmerkt: Ganz in derselben Weise erklärt Jehuda Halevi im Kusari I § 89 ed. Slucki das Wunder der Offenbarung durch die Annahme einer eigens dafür aus der Luft gebildeten Stimme.

3) Philon handelt über dieselbe Bibelstelle in ähnlicher Weise auch De migrat. Abrah. § 47 M 443 und erwähnt die „sichtbare" Stimme auch De vita Mos. II § 213 M 167, wozu B. Badt in seiner Übersetzung anmerkt: Philo deutet die wörtliche, aber den Sinn nicht treffende Übersetzung der Septuag. von 2. Mos. 20, 18 ἑώρα τὴν φωνήν (hebr. Plural קוֹלוֹת = das Gewitter). — Auch jüdische Kommentatoren deuten diese Stelle ähnlich wie Philo.

bedeutsam, denn Menschenstimme ist zu hören, die Stimme Gottes aber ist in Wahrheit zu sehen; warum? weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr."[1]) Wie es aber möglich ist, die Stimme Gottes zu sehen, das entwickelt Philon an anderer Stelle[2]) mit den Worten: „Unser Schallerreger ist dem göttlichen Sprachorgan nicht ähnlich, denn der unsere mischt sich mit der Luft und entweicht an den ihm entsprechenden Ort, die Ohren; das göttliche aber gehört zum unvermischten und reinen Logos, der das Gehör an Leichtigkeit übertrifft, wohl aber von einer reinen Seele mittelst ihrer Schärfe im Sehen geschaut wird." Das Medium also, durch welches das Sehen der Stimme Gottes ermöglicht wird, ist der Logos, dessen Substanz zu fein ist, als daß er ebenso wie dichtere Luft das Gehör in Bewegung setzen könnte, der aber wohl auf den Gesichtssinn des Auges, wenn dieser nur fein genug ist, wirken kann. Um das zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß Philon ebenso wie Aristoteles[3]), um den Vorgang des Sehens zu erklären, als vermittelnde Substanz zwischen dem Auge und dem zu schauenden Gegenstand das Licht annimmt[4]). Und hier hilft uns nun wieder eine andere Stelle einen Schritt weiter auf unserem Wege, der zu einer Erklärung des Vorganges der intuitiven Erkenntnis führen soll. Philon schreibt einmal[5]): „Was die Augen des Körpers sehen, nehmen sie unter Mithilfe des Lichtes wahr, das von dem Gesehenen und dem Sehenden verschieden ist; was aber die Seele sieht, nimmt sie selbst durch sich selbst ohne eines anderen Zutun wahr; denn das Intelligible selbst ist sich selbst Leuchte." Wir verstehen das sofort, wenn wir es vom Standpunkt der stoischen Psychologie aus betrachten, nach der das Auge das πνεῦμα ὁρατικόν, das nichts anderes als das Licht selbst ist, braucht, um eine Gesichtswahrnehmung

2) De migrat. Abrah. § 52 M 444.

3) De anima II 7 418b; vgl. J. Ziaja, Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes, Breslau, 1896 S. 4 ff.

4) De sacrif Ab. et Caini § 36 M 168: ἄνευ φωτὸς ἀμήχανον ἰδεῖν, μήτε χρωμάτων μήτε ὀμμάτων ἱκανῶν ὄντων πρὸς τὴν δι' ὄψεως ἀντίληψιν — δεσμὸν γὰρ ἀμφοῖν προϋπειργάσατο τὸ φῶς ἡ φύσις, ᾧ συνάγεται καὶ ἁρμόζεται πρὸς χρῶμα ὀφθαλμός, ἐπὶ σκότους δὲ ἡ δύναμις ἀνωφελὴς ἑκατέρου. De Abrah. § 159 M 24: (οἱ ὀφθαλμοὶ) προσχρώμενοι τῇ πασῶν ἀρίστῃ δωρεᾷ φωτὶ καταθεῶνται τὰ ἐν κόσμῳ. De virtutibus § 12 M 337: οἱ (scil. ὀφθαλμοὶ) μὲν γὰρ τὰς ἐπιφανείας τῶν ὁρατῶν καταθεῶνται, ἅμα δεόμενοι φωτὸς ἔξωθεν. Vgl. auch Max Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos v. Al. (Berl. Studien XIII, 1) Berlin 1891 S. 44.

5) De mutat. nom. § 4 ff. M 579.

zu machen, Seele und Geist aber selbst πνεῦμα, und zwar feinstes πνεῦμα, sind, so daß sie natürlich eines von außen herantretenden πνεῦμα nicht bedürfen, sondern „durch sich selbst ohne eines anderen Zutun" geistige Wahrnehmungen machen können. Von diesem Gesichtspunkte aus werden nun auch die folgenden Worte Philons verständlich: „Auf dieselbe Weise werden wir auch in den Wissenschaften unterrichtet. Indem nämlich der Geist das Auge, das sich nicht schließt und in das kein Schlaf kommt, auf die Lehrmeinungen und Betrachtungen richtete, schaute er sie nicht durch fremdes Licht, sondern durch eigenes, das aus ihm selbst hervorleuchtete. Wenn du nun hörtest, daß Gott von einem Menschen geschaut wurde, so beachte, daß dies ohne ein sinnlich wahrnehmbares Licht geschieht; denn nur durch Denken kann das Intellektuelle wahrgenommen werden. Quell des reinsten Glanzes aber ist Gott, so daß, wenn er der Seele erscheint, er die ungetrübten und deutlichsten Strahlen aufzeigt." Wir sehen aus dieser Stelle, daß Philon an der eigenen Leuchtkraft, die er dem Menschen zuschreibt, nur solange festhält, als es sich um die Aneignung irdischer Erkenntnisse handelt; sobald aber die Gottheit oder, da dies, wie er weiter unten entwickelt, nicht möglich ist, deren Kräfte erschaut werden sollen, strömt in den Menschengeist von außen her ein neuer Lichtglanz hinein, der seine Quelle und seinen Ursprung in Gott selbst hat. So braucht also das Geistesauge zum Schauen des Göttlichen genau so wie das menschliche Auge zum Sehen der irdischen Dinge ein Medium, eine Art von Lichtsubstanz, durch die das Schauen überhaupt erst möglich wird. Philon versucht es wohl, diese Substanz, die dem Geistesauge das Erschauen des Übersinnlichen ermöglicht, so weit es nur in seinen Kräften steht, zu vergeistigen; denken wir uns aber noch einmal in seine Schilderung der „sichtbaren Stimme" Gottes hinein, die er uns als ein von der Gottheit eigens geschaffenes, luftartiges Geistwesen darstellt, das dem Auge der Seele erschaubar wird, denken wir auch an den Logos, der, seinem ganzen Wesen nach als ein πνεῦμα aufgefaßt[1]), die Ohren in Augen, das Hören in Schauen verwandelt, so gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir hinter der von Philon so vergeistigten Substanz, die dem Auge des Geistes das Schauen des Übersinnlichen ermöglicht, wiederum nichts anderes als die bekannte Vorstellung von jenem πνεῦμα μαντικόν suchen, das von der Gottheit ausgeht, in den Menschengeist eindringt und diesen zur Erkenntnis des Übersinnlichen und dadurch zur Prophetie befähigt. Daß wir hier völlig auf dem rechten Wege gehen, bestätigt folgende Stelle aus Plutarch,

1) Siehe oben S. 210.

an der wir denselben Vergleich zwischen dem Auge des Körpers und dem Auge der Seele finden, nur daß hier an Stelle der von Gott ausgehenden Lichtstrahlen wirklich das prophetische πνεῦμα steht: „Mir aber scheint die Seele eine derartige Mischung und Vereinigung mit dem πνεῦμα μαντικόν einzugehen, wie das Auge mit dem Lichte, dem es gleichgeartet ist[1]); denn das Auge, das die Sehkraft besitzt, kann nichts ohne das Licht verrichten, das mantische πνεῦμα aber bedarf der Seele so wie das Auge des ihm verwandten, es anfachenden und schärfenden Lichtes."[2]) Als gemeinsame Quelle Philons und Plutarchs dürfen wir hier wieder Poseidonios[3]) ansetzen, und es ergibt sich hieraus, daß in der allgemein religiösen Vorstellung das πνεῦμα auch bei dem Vorgange der intuitiven Erkenntnis des Übersinnlichen, bei der mystischen Schau göttlicher Geheimnisse eine große, ja die wichtigste Rolle spielte. Ohne das πνεῦμα, das von der Gottheit ausgeht, kann das Auge der Seele überhaupt nicht zum Schauen des Überirdischen kommen. Von Poseidonios wurde die religiöse Volksvorstellung mit platonischen und stoischen Philosophemen verquickt, Philon übernahm sie bereits in diesem Zustande, suchte den ganzen Vorgang nach Möglichkeit zu vergeistigen ohne jedoch die Spuren seiner ursprünglichen Auffassung so verwischen zu können, daß sich hinter seinen Schilderungen des mystisch-intuitiven Erkennens das alte πνεῦμα μαντικόν nicht mehr entdecken ließ. Wenn nun Philon die Menschen, denen ein mystisches Schauen und Erkennen vergönnt ist, unter den anderen Sterblichen eine Sonderstellung einnehmen läßt und für sie die Bezeichnung ὁρατικοὶ ἄνδρες oder τὸ ὁρατικὸν γένος[4]) gebraucht, so ist es nun, nachdem wir wissen, welche Bedeutung

1) Auch bei Philon finden wir die im Altertum weit verbreitete Theorie daß das Auge ein dem Lichte gleiches oder verwandtes Wesen habe. Quis rer. div. heres § 79 M 284: ὅπως τὸ αὐγοειδὲς ἀπὸ τοῦ φλογώδους πυρὸς ἀνασταλέν, τὴν μὲν τοῦ καίειν μεθειμένον δύναμιν, τὴν δὲ τοῦ φωτίζειν περιέχον τῷ ταμιευομένῳ ἐν ταῖς ὄψεσι συγγενεῖ αὐτοῦ καὶ φίλῳ ὑπαντιάσαν ἀσπάσηται. De gigant. § 9 M 263: Die in der Luft weilenden unsichtbaren Seelen werden vom Geist erschaut, ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὅμοιον θεωρῆται. Weiteres bei M. Freudenthal a. a. O. S. 44. Dieterich, Abraxas S. 58. Mithrasliturgie S. 55ff.

2) De def oracul 433D.

3) Vgl. M. Apelt, De rationibus quibusdam usw. p 128f.

4) De plantat. § 36 M 335: ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι. § 60 M 338: ἰδοὺ γὰρ πάλιν μερίδα καὶ κλῆρον εἴρηκε θεοῦ τὸν ὁρατικὸν αὐτοῦ καὶ γνήσιον θεραπευτὴν τρόπον. De confus. ling. § 91 M 418: τοὺς ἀμείνους καὶ γένους ὄντας ὁρατικοῦ. De migrat Abrah. § 54 M 444: τῷ ὁρατικῷ τοῦ ὄντος γένει. Quis rer. div. her. § 36 M 478: χάριν ἔδωκας ἐξαίρετον τῷ διορατικῷ γένει. De fuga et inv. § 139 M 566: ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν φωτίζει. § 140: τὸ ὁρατικὸν γένος. De mut. nom. § 109 M 595: ὁ μέγιστος ἐνίστατει τῷ ὁρατικῷ γένει πόλεμος. § 209 M 610: τὸ ἐξαγαγεῖν ἐκ τῆς σωματικῆς χώρας τὸν ὁρατικὸν καὶ φιλοθεάμονα νοῦν καὶ φιλόσοφον. De somniis I § 39 M 626: τοῖς

das πνεῦμα ursprünglich für das Zustandekommen der ὅρασις, der θεὰ θεοῦ hatte, völlig gewiß, daß die ὁρατικοὶ ἄνδρες nichts anderes sind als die später in der Gnosis auftretenden Pneumatiker. Daß der Sache nach die ὁρατικοὶ ἄνδρες mit den πνευματικοί übereinstimmen, hat bereits Reitzenstein[1]) gesehen. Wir glauben nun auch gezeigt zu haben, daß Philon, der die Termini der religiösen Volkssprache mit Absicht vermeidet, bei der Bildung seiner Theorie der mystischen Schau ständig die Vorstellung eines πνεῦμα vorschwebte, wodurch die ὁρατικοὶ ἄνδρες mit den für uns erst später auftretenden πνευματικοί völlig zusammenfallen. Der Begriff eines Pneumatikers muß bereits zu Philons Zeit durch den Gebrauch in der religiösen Volkssprache so platt getreten gewesen sein, daß es unser gelehrter Jude für nötig fand, ihn durch ein anderes, seinem Streben nach vergeistigter Auffassung der griechischen Mystik entsprechendes Wort zu ersetzen, um dadurch die Sache selbst einem gebildeten Publikum, das über die im Volke lebenden Vorstellungen spottete, wieder schmackhaft zu machen. Er wollte ja selbst mit dem heidnischen Mysterienwesen nichts zu tun haben. Er ließ seinen Moses „das Weihen- und Mysterienwesen und ähnlichen wahnwitzigen Schwindel aus der heiligen Gesetzgebung ausschließen, da er es nicht für richtig hält, daß Menschen, die in einer solchen Gemeinschaft aufgewachsen sind, verzückte Schwärmereien mitmachen, an mystischen Fabeln hängen und die Wahrheit mißachten, Dingen aus dem Bereiche nächtlichen Dunkels nacheilen und sich über das hinwegsetzen, was des Tageslichtes würdig ist.“[2]) Ist es da verwunderlich, wenn Philon auch alle die Ausdrücke vermeidet, die an das heidnische Treiben erinnern, und neue Worte prägt, die seiner vergeistigten und in das Gewand der Philosophie gekleideten, wie er glaubt, gänzlich neuen Mysterienreligion besser entsprechen, wenn es sich auch im Grunde genommen um dieselbe Sache handelt? Die Wahl gerade des Wortes ὁρατικός für πνευματικός oder auch γνωστικός aber geht hervor aus Philons allegorischer Methode. Den Namen Israel, gebraucht als Personenname sowohl, wie auch als Gattungsname des ganzen jüdischen Volkes, übersetzt Philon ins Griechische durch ὁ ὁρῶν θεόν, und die bei ihm so häufige Erwähnung[3]) der tiefsinnigen Bedeutung gerade dieser Allegorie läßt dar-

ὁρατικοῖς καὶ φιλοθεάμοσι. II § 279 M 695: ὁ δὲ τοῦ ὁρατικοῦ γένους ἐχθρὸς vgl. § 276. De vit. Mos. II § 196 M 164: ἀπὸ τοῦ ὁρατικοῦ καὶ ἐπιστημονικοῦ γένους.

1) Mysterienrelig. S. 145 f.

2) De special. leg. I § 319 M 260. (Übers. von Heinemann.)

3) De conf. ling. § 92 M 418 Quis rer. div. her. § 78 M 183. De congr. erud. gr. § 51 M 526. De mut. nom. § 81 M 590. De somniis I § 171 M 646. De praem. et poenis § 44 M 415. De fuga et inv. § 208 M 577: ὁ ὁρῶν θεόν. — Leg. alleg. II

auf schließen, daß der Begriff des Gotterschauenden es ihm ganz besonders angetan hatte, ja geradezu seine Lieblingsidee geworden war.

So finden wir bei Philon eine völlig ausgebaute psychologische Theorie des mystisch-intuitiven Erkenntnisprozesses. Das Problem, um das es sich handelt, ist die Auffindung eines besonderen mystischen Sinnes, der an Feinheit und Kraft alle Sinne des Körpers und alle Kräfte des Geistes bei weitem übertrifft. Dieser mystische Sinn aber wird nun nicht auf dem Wege der Erfahrung oder gar des Experimentes gefunden, wie man etwa in der modernen Psychologie und Physiologie die Einwirkungen von elektrischen Strömen, die an sich unseren Sinnen nicht zugänglich sind, auf das Nervensystem und das Bewußtsein experimentell erforscht, er wird vielmehr durch ein recht naives deduktives Verfahren aus der Analogie mit bekannten Erscheinungen und Begriffen heraus konstruiert. Da das menschliche Auge offenbar das feinste und empfindlichste Organ des Körpers ist, wird es, um ein entsprechendes Organ der Seele zu erhalten, einfach ins Reich des Unsichtbaren hineinprojiziert. Die Seele erhält ebenfalls ein Auge, wobei als selbstverständlich angenommen wird, daß es eine Seele, und zwar in Form eines aus πνεῦμα bestehenden und persönlich gedachten Geistwesens gebe. Da ferner das Auge des Körpers zu einer Gesichtswahrnehmung nach der Physiologie der Alten unbedingt des Lichtes bedarf, das von dem wahrzunehmenden Gegenstande ausgeht und sich mit der im Auge enthaltenen Lichtsubstanz vermischt, so braucht auch das Auge der Seele ein Fluidum, das wir bei Philon in der Gestalt von Lichtstrahlen finden, deren Urquell die Gottheit selbst ist, von dem wir aber nun wissen, daß es nichts anderes als das göttliche πνεῦμα war. Von diesem Fluidum ist ein Teil bereits in der Seele selbst enthalten. Er genügt, wenn es sich um das Erschauen von in dieser Welt enthaltenen geistigen Dingen handelt. Soll aber das Überirdische, die Kräfte der Gottheit, ja die Gottheit selbst erschaut werden, so muß sich das in der Seele enthaltene Fluidum

§ 34 M 73. De confus. ling. § 146, § 148 M 427. De migrat. Abrah. § 39 M 442. De somniis I § 129 M 640. II § 44 M 665: ὁ ὁρῶν. — De conf. ling. § 72 M 415: ὁράσεως σύμβολον. — De ebrietate § 82 M 369: ὅρασις θεοῦ. — De somniis I § 114 M 638: ὁ βλέπων. — De sacrif. Ab. et Caini § 120 M 186: θεωρία ἡ τοῦ μόνου σοφοῦ. — Quis rer. div. her. § 279 M 513: τὸ σκεπτικὸν καὶ θεωρητικὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων . . . ἔρνος. — Ferner als Gattungsname Leg. alleg. III § 186 M 124. De poster. Caini § 92 M 242. De Abrah. § 57 M 9. Legatio ad Gai. § 4 M 546: ὁ oder τὸ ὁρῶν θεόν. — De migrat. Abrah. § 113 M 453. § 125 M 554: ὁρῶν. — Quod deus sit immut. § 144 M 294: τὸ ὁρατικὸν γένος. — De somniis II § 173 M 681: θεὸν ὁρῶν, νοῦς θεωρητικὸς θεοῦ τε καὶ κόσμου. Dies die Stellen in den griechischen Werken, die sich durch Sammlung der entsprechenden Ausdrücke in den lateinischen und armenischen Versionen noch bedeutend vermehren ließen.

mit den von der Gottheit selbst ausgehenden Lichtstrahlen mischen, deren pneumatische Natur wohl auf Grund unserer Untersuchungen als feststehend angenommen werden darf.

Nachdem wir so an Hand der philonischen Schilderung den ganzen in der Seele des Menschen sich abspielenden Vorgang verfolgt haben, der die mystisch-intuitive Erkenntnis einleitet und sie ermöglicht, bleibt nun zum Schluß nur noch die eine Frage zur Behandlung übrig: Was wird denn nun erkannt, und was wird von dem Auge der Seele im Zustand der Ekstase geschaut? Die Antwort ist mit wenigen Worten gegeben: Der Mensch sieht die unkörperlichen Seelen, die als Dämonen oder Engel die Luft bevölkern, er sieht die Sterne, die als reinste Geistwesen im Äther kreisen. Er tritt schließlich mit Gott in Verbindung, der am äußersten Rande des Himmels thront und durch den Erzengel, den obersten der Logoi, zur Seele spricht.[1])

Damit haben wir den ganzen Verlauf der Ekstase verfolgt, die zur Erlangung mystisch-intuitiver Erkenntnis notwendig ist. Wir fanden, daß Philon zunächst eine Abkehr von aller Beschäftigung mit den Dingen der Außenwelt, ein prinzipielles Aufgeben naturwissenschaftlicher Forschung verlangt. An deren Stelle hat vielmehr das Studium des eigenen Ich, die Selbsterkenntnis zu treten, die darin gipfelt, daß der Mensch sich in seiner ganzen Nichtigkeit erfaßt und sein eigenes Selbstgefühl verliert. Ist dieser Grad der Selbstentäußerung erreicht, so begegnet der Seele der göttliche Logos in der Form eines πνεῦμα. Gott selbst zieht sich dabei zurück, ermöglicht es aber dadurch den im Luftraum weilenden Seelen, Logoi, Engeln oder Dämonen, deren Natur ebenfalls eine pneumatische ist, auf die Seele zu wirken, in der ihrerseits die normalen Geistes- und Sinnenkräfte, deren sie sich sonst zur Erkenntnis bedient, ausgeschaltet werden. Statt dessen verwandelt der Logos (πνεῦμα) die Ohren des Menschen in Augen, und zwar in Augen der Seele, die dadurch zur intuitiven Erkenntnis der übersinnlichen pneumatischen Wesen befähigt wird.

Was Philon hier schildert, ist weder seine eigene freie Erfindung, noch auch sein eigenes inneres Erlebnis. Es ist vielmehr die mit allerlei philosophischem Beiwerk und verfeinernden Zutaten ausgeschmückte Schilderung eines sicherlich weit bekannten und ziemlich grob sinnlich

1) De somniis I § 133 ff. M 641 ff. Über den Aufstieg der menschlichen Seele zu den Sternen und ihr οὐρανοβατεῖν, während der Körper auf der Erde bleibt, unterrichtet ausführlich der Aufsatz von Cumont: *Le Mysticisme astral dans l'antiquité. Bull. de l'Accad. roy. de Belg., Cl. des lettr.* 1909; vgl. besonders S. 279 ff. Am klarsten tritt die tatsächliche Loslösung der Seele vom Körper bei Philon hervor in der ausführlichen Schilderung Quis. rer. div. her. § 69—89 M 482 ff.

vorgestellten mysteriösen Vorgangs ganz typischer Art. Wir sind in der Lage, dem zierlichen Gedankenbau Philons eine Schilderung ganz desselben Vorgangs mystischer Ekstase an die Seite zu stellen, der an Plumpheit und Naivität der Auffassung des psychologischen Prozesses, der sich hier abspielen soll, nichts zu wünschen übrig läßt.

In der schon einmal erwähnten Schrift Plutarchs De genio Socratis[1]) finden wir folgende Erzählung, die wohl von allen Teilen dieses Werkchens am meisten den Stempel poseidonischen Geistes trägt und sicher Gedanken und Vorstellungen enthält, die bereits lange vor Philons Zeiten im Volke lebendig waren, von den Gebildeten jedoch als so fabelhaft angesehen wurden, daß Plutarch es nur wagt, sie als einen Mythos zu präsentieren:

„Er[2]) erzählte, als er in das Orakel hinabgestiegen sei, sei er zuerst in dichtes Dunkel geraten, dann habe er nach Verrichtung des Gebets lange Zeit dagelegen, ohne sich recht deutlich bewußt zu sein, ob er wache oder träume. Indessen habe er gemerkt, wie er unter gleichzeitig sich einstellendem Dröhnen von einem Schlage getroffen wurde und die Seele die auseinanderklaffenden Nähte[3]) verließ. Als sie aber nach ihrem Austritt sich freudig mit glänzender und reiner Luft vermischte, habe sie zuerst aufgeatmet, dann geglaubt, sie sei bisher lange Zeit hindurch eingeengt worden und sie sei völliger geworden als früher, wie ein Segel, das ausgebreitet wird. Dann habe er undeutlich eine Art Rauschen gehört, das über seinem Kopfe dahinstrich und von dem eine liebliche Stimme ausging. Als er aufblickte, habe er die Erde nirgends mehr gesehen, wohl aber Inseln, die in einem milden Feuerscheine schimmerten, untereinander immer eine andere Farbe austauschend, wie wenn sie abwechselnd in das bunte Licht eintauchten.[4]) Sie seien aber an Menge unzählig, an Größe ungeheuerlich erschienen, nicht alle gleich, wohl aber gleichmäßig kreisrund. Es sei ihm aber so vorgekommen, als rausche der Äther unter ihnen, die sich im Kreise bewegten, dahin. Es

1) 590 B ff.

2) Gemeint ist Timarchos, der sich nach dem Orakel zu Trophonion begab, um hier etwas Näheres über das Daimonion des Sokrates zu erfahren. Plutarch läßt in seinem Dialog den Simmias die Erzählung des Timarchos in dessen eigenen Worten in indirekter Rede wiedergeben.

3) Es handelt sich wohl um die Nähte der Schädeldecke.

4) Gemeint sind hier und im folgenden die Sterne. Der farbige Lichtschimmer ist der Glanz des Äthers. Da in der Physik der Alten, besonders in der stoischen, die Luft für dunkel galt, wurden die Farben der Luft, die ja besonders zur Morgen- und Abendröte die mannigfachsten Tönungen annehmen kann, dadurch erklärt, daß man den buntfarbigen Äther durch die schwarze Luftschicht hindurchschimmern ließ.

habe aber mit der Eleganz der Bewegung die Milde jenes aus allen sich harmonisch zusammensetzenden Geräusches übereingestimmt.[1]) Mitten zwischen ihnen habe sich ein Meer oder See ausgebreitet von den Farben durchleuchtet, die sich durch den Glauz vermischten. Von den Inseln aber seien einige hinausgeschwommen[2]) durch eine enge Stelle und auf die andere Seite der Strömung hindurchgefahren, die meisten anderen aber seien mit dahingezogen und von dem Strome fast mit fortgerissen worden ... usw."

Was in diesen Sternwesen erschaut wird, das ist nichts anderes als die Dämonen, die bei Philon unter dem Namen der Engel auftreten. Sie kreisen teils als reine Sternseelen im Äther, teils gehen sie durch die Luftschicht in Menschenkörper ein, mit denen sie sich entweder ganz verbinden und völlig im Fleische untertauchen oder nur zum Teil eine Mischung eingehen, während sie das Reinste außerhalb ließen, das nun als Vernunft den Menschen leitet und zugleich seine Verbindung mit dem Himmel stets von neuem wiederherstellt.[3])

Die in der von Plutarch reproduzierten Erzählung zum Ausdruck gebrachte Theorie, daß die Seele besonders im Zustand des Schlafes fähig sei, sich vom Körper zu lösen, ihr Aufschwung zur Sternenregion und besonders die Schilderung der Dämonen, das alles läßt keinen Zweifel darüber, daß die ganze Geschichte von Poseidonios entlehnt ist. Von Wichtigkeit ist für uns vor allem der Umstand, daß der Vorgang der Ekstase, die zu intuitivem Schauen befähigt, ein Vorgang, den Philon möglichst zu vergeistigen und mit philosophischem Beiwerk auszuschmücken sucht, hier in realistischer Nacktheit enthüllt wird. Zwischen Philons Schilderung der Verzückung Jakobs und dem plutarchisch-poseidonischen Mythos besteht ein so weitgehender Parallelismus der ein-

1) Die Harmonie der Sphären.

2) Die Planeten im Gegensatz zu der großen Zahl der an der äußersten Sphäre haftenden Fixsterne.

3) Bei der Schilderung der Dämonen ist die Übereinstimmung zwischen Philon und Plutarch am auffallendsten; vgl. De somniis I § 137—141 M 641f. De genio Socratis 591 D—F. — Aufmerksam machen möchte ich hier gleich auf die merkwürdige Übereinstimmung des plutarchischen Mythos mit einzelnen Stellen der von Dieterich edierten Mithrasliturgie. Wie hier die Seele sich mit reiner Luft vermischt, aufatmet, immer völliger wird und zur Höhe emporstrebt, so heißt es in der Mithrasliturgie (S. 7): „Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe, so daß du glaubst mitten in der Luftregion zu sein". So wie ferner bei Philon und Plutarch das Hinauf- und Hinabsteigen der dämonischen Wesen betont wird, so in der Mithrasliturgie: „Denn du wirst schauen jenes Tages und jener Stunde die göttliche Ordnung, die tagbeherrschenden Götter hinaufgehen zum Himmel und die andern hinabgehen". Und dgl. mehr, worauf erst im zweiten Bande näher eingegangen werden kann.

zelnen Phasen der Ekstase, daß der Gedanke gar nicht abzuweisen ist: Hier liegt eine allgemein verbreitete Volksvorstellung von ganz festem Gefüge zu Grunde, die sowohl für Poseidonios wie auch für Philon das Gerippe abgab und ihren Gedankenbau stützte.

Philon verlangt als erste Bedingung Abkehr von der Außenwelt, Aufgabe der Beschäftigung mit der Natur und ihren äußeren Erscheinungen. Bei Plutarch verläßt Timarchos das Licht der Oberwelt und begibt sich in die unterirdische Grotte zu Trophonion.

Philon verlangt Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis. Plutarch läßt seinen Helden lange Zeit im Gebet versunken sein.

Philon fordert eine Steigerung der Selbsterkenntnis bis zur völligen Aufgabe des eigenen Selbst. Timarchos muß uns erzählen, daß er in einen halb bewußtlosen Zustand zwischen Wachen und Schlaf geraten sei.

Bei Philon trifft alsdann der göttliche Logos auf die Seele. Timarchos erhält einen Schlag, die Kopfnähte platzen und die Seele entweicht.

Durch göttlichen Anhauch verwandelt der Logos die Ohren des Menschen in Augen, es geht eine Veränderung mit der Seele vor sich, durch die sie zur intuitiven Erkenntnis befähigt wird. Bei Plutarch vermischt sich die Seele, und daraus ergibt sich ihre pneumatische, luftähnliche Natur, mit der reinen Atmosphäre des Äthers, sie weitet sich, und nun gehen ihr die Augen auf. Sie schaut das Übersinnliche.

Was aber die Seele erschaut, das sind bei Philon die Engel, die durch die Luftschicht auf und nieder steigen, bei Plutarch die als Sternseelen gedachten Dämonen, die gleichfalls durch die Luft hindurch in einem ständigen Auf- und Absteigen begriffen sind.

Dieser durchgehende Parallelismus zwischen dem auf Poseidonios zurückgehenden plutarchischen Mythos und der philonischen Schilderung vom Zustand der zu intuitiver Erkenntnis vorbereitenden und befähigenden Ekstase liefert den deutlichen Beweis, daß alle Begriffe, die Philon gebraucht, und alle Vorstellungen, die er vom Aufschwung der Seele ins Reich des Übersinnlichen hat, nicht nur schöne Phantasien über einen an sich unerklärlichen, mystischen Vorgang sind, sondern daß ihnen vielmehr ein naiver Glaube an Realitäten, an ein wirkliches Auge der Seele, ein tatsächliches Aufsteigen der als πνεῦμα gedachten Seele durch die Luft in den Äther, an ein wirkliches Schauen der in den Sternen sich verkörpernden Geistwesen zu Grunde lag. Poseidonios war sicher nicht der erste, der die Volksvorstellungen ins Philosophische umbog. In den platonischen Mythen im Phaidros, Phaidon

und Timaios klingen ganz ähnliche Töne, nur noch reiner und feiner an.[1])

Damit haben wir unsere Untersuchung über den psychologischen Prozeß der mystisch-intuitiven Erkenntnis, wie er uns bei Philon geschildert wird, beendet. Wir sind an den Punkt gelangt, wo wir eine erkenntnistheoretische und psychologische Erklärung der mystischen Intuition, deren Wert über alle Errungenschaften des Geistes gestellt wurde und weiterhin immer wieder gestellt werden sollte, aus den überlieferten Texten heraus geben zu können hofften. Statt Erklärungen aber fanden wir Bilder über Bilder, die wohl an sich ästhetisch schön und phantasiereich sein mögen, deren tatsächliche Geltung aber von niemandem bewiesen werden kann. Die Entwicklung dieser reichen Bildersprache aber, die wir bei Philon finden, ist gar nicht anders zu denken, als daß sie durch Vergeistigung eines im Volke einstmals lebendigen Glaubens an völlig reale Vorgänge und substantielle Verbindungen des Menschen mit der Gottheit angeregt und ausgebaut wurde. Lebte nun der Volksglaube wieder mächtig auf, drang aus den unteren Schichten, deren religiöser Konservatismus ja bei allen Völkern von staunenswerter Zähigkeit ist, neues religiöses Leben von unverbrauchter Naturkraft so wie in der Entstehungszeit des Christentums in die Kreise der Gebildeten, so war kein Hindernis vorhanden, auch in der verfeinerten Spekulation eines Philon die Realitäten des Glaubens wiederzufinden, wenn man nur das philosophische Bild als solches nicht empfand, sondern hinter ihm die reale Vorstellung wiedererkannte, aus der es ursprünglich hervorging. Wohl mochte von klaren und nüchternen Denkern stets das Bewußtsein rege erhalten bleiben, daß es sich hier nur noch um Bilder und Gleichnisse handeln konnte, um durch sie Vorgänge in der Menschenseele zu erklären, die wegen ihrer alogischen Natur dem menschlichen Vorstellen und Denken niemals zugänglich sein können; bei kleineren Geistern und der großen Masse jedoch lag die Gefahr nur allzu

1) Das Weltbild, das Platons, des Poseidonios und Philons Schilderungen vom Aufstieg der Seele zu Grunde liegt, ist das von den Pythagoreern geschaffene, das dem Volksglauben am besten entgegenkam. Daß auch eine Stufenleiter sittlicher Reinheit und Vollkommenheit angenommen wurde, lehrt uns am besten das dem Philolaos zugeschriebene Fragment, Diels Vorsokr.[3] 32 A 16: τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἱλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὅλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὁλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελῆ δὲ ταύτην. Vgl. hierzu E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (in Bolls ΣΤΟΙΧΕΙΑ Heft III) Leipzig 1916 S. 28f.

nahe, daß man alsbald wieder in dem von der ursprünglichen realen Vorstellung fast völlig losgelösten Bilde die Sache selbst erfaßt zu haben glaubte und hinter den uns so willkürlich erscheinenden Konstruktionen eines Auges der Seele und eines in dies Auge fallenden pneumatischen, von der Gottheit ausgehenden Lichtstrahles Realitäten sah, an deren tatsächlicher Existenz umso starrer und zäher festgehalten wurde, je mehr sie nicht nur persönlicher Glaube Einzelner oder Aberglaube der Masse blieben, sondern Stützpfeiler einer Weltreligion wurden, die gerade in ihrer Eigenschaft als Offenbarungsreligion das größte Interesse daran hatte, auch den psychologischen Vorgang intuitiver, auf das Göttliche gerichteter Erkenntnis an das Wirken realer Kräfte zu binden, Kräfte, die ihren Wert in der Praxis verloren, wenn das Bewußtsein wach erhalten wurde, daß es sich hier nur um Bilder und Gleichnisse von für den Menschen nicht faßbaren Vorgängen handelt.

Was nun aber schließlich die Lehre vom Heiligen Geiste anlangt, so ist als Ergebnis dieses Abschnittes festzustellen, daß Philon den Begriff des πνεῦμα als einer besonderen göttlichen Gnadengabe überall da in seine philosophischen Erörterungen bewußt oder unbewußt einfließen läßt, wo die platonischen und stoischen Philosopheme zur Verdeutlichung des religiösen Erlebnisses einer mystisch-intuitiven Offenbarung göttlicher Geheimnisse nicht ausreichen. Hier verläßt er den Boden der griechischen Philosophie und Wissenschaft. Nicht aber greift er nach der Septuaginta und den heiligen Schriften der Juden, um sich aus deren religiöser Vorstellungswelt die fehlenden Begriffe zu entlehnen, er schöpft vielmehr aus der Mystik des Hellenismus, die nach allem, was wir erfuhren, eine im Laufe vieler Jahrhunderte allmählich ausgebaute Lehre vom heiligen πνεῦμα besaß, eine Lehre, die zu Philons Zeit schon dem Gebildeten als so trivial erschien, daß Philon sich gleichsam genierte, sie so zu verwenden, wie sie war, und alle möglichen Anstrengungen machte, ihr einen philosophisch-wissenschaftlichen Anstrich zu geben.

III. DIE UNIO MYSTICA

Neben den Ausführungen über die Ekstase, deren verschiedene Formen und deren Zusammenhänge mit dem Pneumabegriff wir im vorigen Abschnitt besprachen, finden sich bei Philon Anspielungen und Andeutungen, die darauf hinweisen, daß er auch noch andere Wege und Mittel kennt, durch die der Mensch nicht nur zu einem Schauen des Göttlichen, sondern zu einer engen, körperlichen Verbindung mit ihm gelangen kann. So wie jedoch Philon die geistigste Form der Ekstase,

den Aufschwung des Menschengeistes zur Sternenregion und die hierdurch erreichbare mystisch-intuitive Erkenntnis des Göttlichen vor allen rohen Formen, die das Altertum kannte, bevorzugte und den ganzen Vorgang möglichst zu vergeistigen strebte, hob er auch alle anderen Arten einer mystischen Verbindung des Menschen mit der Gottheit auf eine hohe Stufe der Befreiung von allem sinnlich Vorstellbaren hinauf. Seine Äußerungen über eine *unio mystica* der Seele und der Gottheit haben bereits einen derartig hohen Grad der Vergeistigung ursprünglich recht real aufgefaßter Vorgänge erlangt, daß auch hier fast nur noch bildlich gemeinte Redewendungen übrig geblieben sind, die jedoch deutlich genug verraten, daß ihnen in einem primitiveren Stadium religiösen Denkens derbe Realitäten zu Grunde lagen. Lassen sich doch alle Bilder, die Philon zur Verdeutlichung einer *unio mystica* gebraucht, restlos auf die bekanntesten Grundformen mystischer Vereinigung mit der Gottheit zurückführen, die in der Mystik aller Völker erst in roher, dann in feinerer Form auftreten und die auch den Griechen wohlbekannt waren: Das Essen und das Trinken der Gottheit oder der göttlichen Substanz und die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit selbst oder dem von ihr ausgehenden göttlichen Stoffe. Für unseren Zweck ausreichendes Beweismaterial für das Vorkommen aller dieser Formen der *unio mystica* in der griechischen Mystik hat bereits Dieterich zusammengestellt.[1]) Auch daß das πνεῦμα zur Versinnbildlichung des Vorgangs der Erfüllung mit der Gottheit auf einer gehobenen Stufe religiösen Vorstellens eine bedeutende Rolle spielte, geht aus seinen Ausführungen zur Genüge hervor. Philon steigt noch höher hinauf. Bei ihm ist es nicht das πνεῦμα, das als göttlicher Stoff eingeführt wird, den der Myste ißt, trinkt oder in geschlechtlicher Vereinigung mit der Gottheit in sich aufnimmt, er wählt vielmehr die Begriffe des λόγος, der σοφία und anderer vergeistigter Hypostasen philosophischer Termini, denen man aber nach allem, was wir an anderen Orten über das eigentliche Wesen dieser Begriffe ausführten, die ihnen zu Grunde liegende Vorstellung eines substantiellen πνεῦμα anmerkt.

So erscheint bei ihm der göttliche Logos als himmliche Nahrung der Seele.[2]) Die Σοφία haben wir ja bereits als Nährmutter des Weisen

1) Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903 S. 98ff.

2) Vgl. die ausführliche Erörterung über das μάννα Leg. alleg. III § 173 bis 176 M 121f., aus der ich hervorhebe: ἡ τροφή, ἣν δέδωκεν ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ, προσενέγκασθαι τὸ ἑαυτοῦ ῥῆμα καὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον. — (ἡ ψυχὴ) διὰ παντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ. Quis. rer. div. her. § 79 M 484: εἰς τὸ μάννα ἀφορᾶν, τὸν θεῖον λόγον, τὴν οὐράνιον ψυχῆς φιλοθεάμονος ἄφθαρτον τροφήν. De fug. et inv. § 137f. M 566: εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ

kennen gelernt.[1]) Beide aber werden bei Philon gern unter dem Bilde einer Quelle eingeführt, aus der die Seelen der nach Weisheit und Erkenntnis Dürstenden getränkt werden.[2]) Besonders aber erinnert an die alte im Dionysoskult gepflegte Form der mystischen Vereinigung mit der Gottheit durch das Trinken des berauschenden Weines der bei Philon so häufig wiederkehrende Ausdruck „nüchterner Rausch (μέθη νηφαλία)“, dessen er sich zur Schilderung des Aufgehens der Seele im Göttlichen bedient.[3]) Die Beziehungen zum Dionysoskult treten ganz deutlich hervor, wenn wir Philon erklären hören: „Ohne Gottes Gnade ist es unmöglich, die Reihen der sterblichen Wesen zu verlassen oder immer bei den unvergänglichen zu weilen. Welche Seele aber mit Gnade erfüllt würde, die gerät sofort in Freude, lächelt und hüpft auf. Denn sie ist in bakchische Verzückung versetzt (βεβάκχευται), so daß sie vielen, die nichts von Orgiastik verstehen (τῶν ἀνοργιάστων), trunken voll Weines und von Sinnen (ἐξεστάναι) zu sein scheint . . .[4]) Es pflegt nämlich bei den Leuten, die in göttlicher Verzückung sind, nicht nur die Seele zu erwachen und gleichsam hinauszustürmen, sondern auch der Körper etwas rot zu werden und durchglüht zu sein, da die im Innern ausgegossene und schwelgende Freude ihren Zustand nach außen weitergibt. Weshalb viele Unvernünftige in ihrer Verblendung die Menschen verdächtigen, die nüchtern in Rausch geraten (τοὺς νήφοντας μεθύειν).“[5])

λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. ἥδ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ κτλ.

1) Siehe oben S. 140 Anm. 8, dazu De poster. Caini § 122 M 249: οἱ δὲ τῇ τρεφούσῃ τὰς φιλαρέτους ψυχὰς σοφίᾳ πιαινόμενοι.

2) De poster. Caini § 127 M 250: ὁ θεοῦ λόγος ποτίζει τὰς ἀρετάς· ἀρχὴ γὰρ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων οὗτος. De plantat. § 121 M 347: πηγὴ δὲ ἀέναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος. Hierher gehört auch der aus Platon (Phaidr. 243D) entlehnte Ausdruck λόγοι πότιμοι De fuga et inv. § 200 M 576. Quod omnis prob. lib. § 13 M 447. De spec. leg. I § 321 M 260. — De poster. Caini § 136 M 251: ἀπὸ σοφίας τῆς θείας πηγῆς, und: τὸ σοφίας νᾶμα. De ebriet. 112 M 374f.: (ἡ σοφία) γλυκὺ ἀναδιδοῦσα νᾶμα καλοκἀγαθίας διψώσαις ψυχαῖς, ἀναγκαιότατον ὁμοῦ καὶ ἡδιστον ποτόν. De fuga et inv. § 195 M 575: ἥδ' (scil. ἡ πηγή) ἐστὶν ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται. De somn. II § 242 M 690: κάτειοι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος.

3) Z. B. De vita Mosis I § 187 M 110. Quod omnis prob. lib. § 14 M 146. De opif. mundi § 71 M 16. De vita contempl. § 84 M 485. Leg. alleg. I § 84 M 50. Quod deus sit immut. § 158 M 296 u. a. m.

4) Man beachte die merkwürdige Übereinstimmung dieser Stelle mit der neutestamentlichen Schilderung des Zustandes der Jünger, von denen die Menge glaubte, sie seien voll süßen Weines, während das πνεῦμα in sie einströmte. Auch das im folgenden erwähnte Herausschlagen der inneren Glut aus dem Körper stimmt vortrefflich zu der Vorstellung der Flammen, die auf den Häuptern der Jünger erscheinen. Näheres über diese Wirkungen des Heiligen Geistes im nächsten Abschnitt.

5) De ebrietate § 146ff. M 379f.

Weiten Raum nimmt schließlich bei Philon das Motiv des ἱερὸς γάμος ein, und zwar in doppelter Form: Einmal wird die heilige Hochzeit vollzogen zwischen der Gottheit selbst und einer hypostasierten göttlichen Kraft, dann auch zwischen der Gottheit und der menschlichen Seele oder einem ihrer Teile oder Fähigkeiten, wie z. B. der Tugend. In beiden Fällen kann an die Stelle der Gottheit auch der Logos treten. Beide Formen erklären sich aufs einfachste aus der Analogie mit den Mysterienfeiern, bei denen sowohl die heilige Hochzeit symbolisch oder tatsächlich den Mysten vorgeführt wurde, als auch der Myste selbst die Vereinigung mit der Gottheit durch einen geistigen Geschlechtsakt angeregt durch die Epoptie innerlich miterlebte. So erscheint bei Philon Gott als Vater und Gemahl der Weisheit, die von ihm die göttlichen Samen empfängt und als einigen, geliebten, sinnlich in die Erscheinung tretenden Sohn den Kosmos gebiert, der aber, da ihn der Logos umlegt wie ein Gewand und völlig durchdringt, mit diesem zusammenfällt.[1]) In gleichem Verhältnis stehen zueinander der ὀρθὸς λόγος und die ἐγκύκλιος παιδεία.[2]) Weiterhin aber ist eine geschlechtliche Vereinigung in geistiger Form möglich zwischen Gott selbst und dem menschlichen Geiste (διάνοια) oder Seele (ψυχή) des Menschen[3]), zwischen ihnen und dem

1) De ebrietate § 30 M 361: τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. Und ebenso vom Logos De fuga et inv. § 109 M 562: (ὁ θεῖος λόγος) γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν .... folgt der Gedanke, daß der λόγος den κόσμος anzieht, wie ein Gewand. Vgl. De Cherub. § 49 M 148: τῶν συμπάντων πατήρ, ἅτε γεγεννηκὼς αὐτά, καὶ σοφίας ἀνὴρ σπέρμα τῷ θνητῷ γένει μεταβαλλόμενος εὐδαιμονίας εἰς ἀγαθὴν καὶ παρθένον γῆν. Quod det. pot. ins. sol. § 54 M 202: πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα ⟨τὸν⟩ κόσμον, μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν.

2) De ebrietate § 33 M 362: πατέρα τοίνυν εἶναί φαμεν τὸν ἄρρενα καὶ τέλειον καὶ ὀρθὸν λόγον, μητέρα δὲ τὴν μέσην καὶ ἐγκύκλιον χορείαν τε καὶ παιδείαν.

3) Quod det. pot. ins. sol. § 147 M 219: τὸν μὲν γὰρ θεὸν ἄνδρα καὶ πατέρα τῶν ὅλων σποράν καὶ γένεσιν ἁπάντων παρεχόμενον ἐνδίκως φήσομεν, διάνοιαν δὲ ἐκβεβλῆσθαι καὶ χήραν θεοῦ, ἥτις ἡ γονὰς θείας οὐ παρεδέξατο ἡ παραδεξαμένη ἑκουσίων αὖθις ἐξήμβλωσε. De mutat. nom. § 132 M 598: τόν γε θεὸν ἄνδρα τῆς φιλαρέτου διανοίας. De vita contempl. § 68 M 482: ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷά τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχή, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρός, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. Hier finden wir die *unio mystica* vereinigt mit der intuitiven Erkenntnis. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die ἀκτῖνες νοηταί als vergeistigte pneumatische Substanz auffassen: Das Schauen Gottes wird auch als τροφή bezeichnet De vita Mos. II § 69 M 146, wodurch die Verbindung der intuitiven Erkenntnis auch mit dem Essen des Göttlichen hergestellt wird.

Logos[1]), ja auch zwischen der als männlich aufgefaßten σοφία und dem weiblich gedachten λογισμός des Menschen.[2]) Am häufigsten aber finden sich bei Philon weibliche Figuren des Alten Testaments — Rebekka, Sara, Anna, Thamar, Lea —, die als Tugenden symbolisiert werden und als solche den göttlichen Samen in sich aufnehmen.[3]) Die Stelle, an der Philon dieses Motiv der personifizierten Tugend, die sich Gott als Gatten erwählt und seinen Samen empfängt[4]), am weitesten ausspinnt, kleidet er in den Rahmen der Epoptie eines Mysterion sein. Die Einleitung bilden die Worte, die hier griechisch hergesetzt werden müssen, damit durch die deutsche Übersetzung die typischen Ausdrücke der Mysteriensprache nicht verblassen:

τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας, οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες· ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν. ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε.

Nachdem das Mysterion verkündet ist aber heißt es:

ταῦτα, ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε.

Das ist wohl mehr als eine bloße literarische Einkleidung. Die Stellen zeugen davon, daß Philon mit vollem Bewußtsein vom Mysterienkult seinen Ausgang nimmt und sich bemüht in die Septuaginta Formen einer *unio mystica* hineinzuinterpretieren, die das Judentum nicht kannte die aber dem von griechischer Religiosität im innersten Herzen ergriffenen Alexandriner als der Wesenskern der Religion überhaupt erschienen, so daß er sich nicht scheute, aus der Septuaginta den ἱερὸς λόγος des „Hierophanten" Moses zu machen, bei dem er selbst in die Schule ging.[5])

1) De spec. leg. II § 29—31, wo es unter anderem heißt: ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν, ἐπινοίαις διαφόροις· ἀνδρὸς μὲν ἐπειδὴ τὸν ἀρετῶν σπόρον ὥσπερ εἰς ἀγαθὴν ἄρουραν τὴν ψυχὴν καταβάλλεται.. κτλ. Vgl. Quod det. pot. insid. sol. § 149 M 219f.

2) De Abrahamo § 100—102 M 15f., wo auch das Wort γάμος eingeführt wird. Über die männliche σοφία vgl. auch De fuga et inv. § 52 M 553.

3) Die wichtigsten Stellen sind De poster. Caini § 133—134 M 251. Quod deus sit immut. § 5 M 273, § 137 M 293. Leg. alleg. III § 180—181 M 123. De Cherub. § 42—52 M 146—148. De Abrah. § 100—101 M 15—16, De ebriet. § 60ff. M 365f. Vgl. De poster. Caini § 135 M 251. § 170 M 258.

4) De Cherubim § 42—52 M 146—148.

5) An unsrer Stelle heißt es § 49 M. 147f.: καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωυσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν καὶ γνοὺς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανός, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.

IV. DIE SICHTBAREN WIRKUNGEN DES HEILIGEN GEISTES

Über die letzte Frage, die wir uns stellten: Wie äußert sich rein körperlich die Wirkung eines solchen ekstatischen Zustandes auf den ganzen Menschen, der in ihn gerät, und auch auf andere? werden wir aus den Schriften Philons, der darauf ausgeht, alle sinnlichen Vorstellungen über das Wesen des Heiligen Geistes möglichst auszuschalten, nur wenig Aufschluß zu erwarten haben. Das Wenige, das wir finden, genügt jedoch, um den deutlichen Nachweis zu führen, daß auch hier griechische Vorstellungen die maßgebenden sind.

Die Wirkung des Heiligen Geistes auf Moses und alle, die ihn sahen, schildert Philon mit den Worten: „um Speise und Trank aber kümmerte er sich vierzig Tage lang hintereinander gar nicht; fand er ja offenbar bessere Speise in dem Schauen (Gottes), durch das er von oben vom Himmel herab angeweht (καταπνεόμενος!) und zuerst geistig, dann aber unter der Einwirkung der Seele auch körperlich veredelt wurde, nach beiden Richtungen, an Kraft und Adel der Erscheinung wachsend, so daß die, die ihn später sahen, ihren Augen nicht trauten. Als er nämlich auf göttlichen Befehl auf den höchsten und heiligen Berg der Umgebung hinaufstieg, der sonst ganz und gar unzugänglich war, soll er bis zu der erwähnten Zahl von Tagen dort geblieben sein, ohne irgend etwas von notwendigster Nahrung zu sich zu nehmen. Vierzig Tage später, wie erwähnt, stieg er hinab, viel schöner anzuschauen als da er emporgestiegen war, so daß, die ihn sahen, ihn voller Verwunderung anstaunten und ihre Augen den Anblick des sonnenartigen Glanzes (ἡλιοειδοῦς φέγγους), den er ausstrahlte, nicht längere Zeit auszuhalten vermochten."[1]) Nehmen wir zu dieser Schilderung noch die bereits oben erwähnte Stelle[2]) hinzu, an der gesagt wird, daß beim Eintreten der göttlichen Verzückung auch der Körper rot und feurig werde (καὶ τὸ σῶμα ἐνευρεθὲς εἶναι καὶ πεφυρωμένον), da die innere Glut der Freude nach außen dringe, während die Mitmenschen den Begeisterten für trunken und seiner Sinne nicht mächtig halten, so haben wir alles, was wir zur Ableitung der philonischen Vorstellungen brauchen. Wir stehen mitten in den Anschauungen des alten Dionysoskultes. Das von innen herausbrechende Feuer des Dionysosmysten wird uns nicht nur von Euripides bezeugt, der seine Bakchen Feuer im Haar

1) De vita Mos. II. § 70 M 146 Übers. nach Badt.
2) De ebrietate § 146 ff. M 379 f.

tragen läßt und zwar unnatürliches Feuer, das nicht in Brand setzt[1]), es ist sogar im Steine festgehalten worden und tritt an dem prächtigen Leidener Dionysoskopfe[2]), den wir diesem Bande als Titelbild beigefügt haben, in den nach oben stehenden in Flammengestalt angeordneten Haaren handgreiflich zu Tage. Daß aber die Mitmenschen den vom Gottesgeist Erfüllten für wahnsinnig, trunken und seiner Sinne nicht mächtig hielten, das war es ja, was dem ganzen Vorgang der Verzükkung den Namen θεία μανία eintrug. Philon knüpft hier an die früheste Form der griechischen Orgiastik an. Daß sich aber diese Formen im Volksbewußtsein ständig rege erhielten und viele Jahrhunderte überdauerten, davon zeugt die Schilderung des Pfingstwunders im Neuen Testamente, die gerade die beiden Züge des von innen herausschlagenden Feuers und des Eindrucks der Trunkenheit auf die nüchterne Menge in ungetrübter Frische bewahrt hat.

C. WERDEN DER MYSTISCH-INTUITIVEN ERKENNTNIS UND ENTWICKLUNG DER LEHRE VOM HEILIGEN GEISTE

Einen mühsamen Weg kreuz und quer über ein zerwühltes Ausgrabungsfeld verschollener Gedanken haben wir zurückgelegt. An den wichtigsten Trümmern, die uns von dem alten griechischen Lehrgebäude der Theorie einer mystisch-intuitiven Erkenntnis erhalten sind, haben wir verweilt und sie betrachtet. Manchen kleinen und kleinsten Stein haben wir in die Hand genommen und nach der Stelle geforscht, wo er sich einst in einen großen Zusammenhang fügte. Wollen wir unter der Fülle der Einzelheiten nicht ersticken, so gilt es nun nach vollbrachtem Suchen, Forschen und Fragen das unterwegs Gesammelte zusammenzufügen und in möglichst wenigen, scharfen Strichen eine Rekonstruktion des Ganzen zu entwerfen, so wie es sich wohl ausgenommen hat, als es sich noch in organischem Werden immer Neues zu Altem fügend inmitten des hellenistischen Kulturlebens erhob.

Philon und sein erhaltenes Werk hatte unseren Ausgangspunkt gebildet. Daß dieser Ausgangspunkt mit Glück gewählt war, daß sich von ihm aus das Labyrinth der verworrenen Gedankengänge mystischer Spekulationen im Griechentum dem überall nach Verbindungen und Bezie-

1) Bakchen 757: ἐπὶ δὲ βοστρύχοις πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν.
2) Über ihn vgl. Monum. dell' Inst. II 41 B und Roschers mythol. Lexikon I Sp. 1128.

hungen der einzelnen Bruchstücke untereinander suchenden Blicke vorteilhaft erschloß, hat wohl unsere Untersuchung selbst gelehrt. Doch das neue Wissen, das wir uns auf den mannigfachen Kreuz- und Quergängen durch das weite Gebiet der griechischen Mystik erworben haben, setzt uns nun auch in stand, unseren Ausgangspunkt selbst in seinem Verhältnis zum Ganzen näher zu bestimmen und zunächst über den Charakter der philonischen Spekulation vom Heiligen Geiste ein allgemeines Urteil zu fällen.

Wir entnehmen zunächst aus unserer Untersuchung als mit völliger Sicherheit gewonnen das Ergebnis, daß die gesamte Mystik des Juden Philon dem griechischen Geistesleben entspringt und zu jüdischen Vorstellungen keine andere Beziehung hat, als daß sie mit dem Wortlaut der Septuaginta — aber nur mit dem Wortlaut, nicht mit ihrem Geist — durch das Mittel der Allegorie in eine durchaus äußerliche Beziehung gesetzt wird. Aus dieser Tatsache allein lassen sich bereits eine Anzahl von weitgehenden Folgerungen ableiten. Es war also möglich, daß in der Zeit, die dem Auftreten des Christentums unmittelbar vorausging, ein Jude sich von dem Geiste der Religion seiner Väter so weit entfernte, daß der Charakter seiner Frömmigkeit im innersten Kerne nicht von der jüdischen Religionslehre, sondern vom griechischen Mystizismus bestimmt wurde, und zwar in so hohem Grade, daß er es selbst in einer Zahl von Werken, die zusammen eine Lebensarbeit von anormal großem Umfang darstellen, unternehmen zu müssen glaubte, das heilige Buch seines Glaubens durch eine äußerst spitzfindige Methode, deren Raffinement oft geradezu in Staunen versetzt, so auszulegen und seinen Sinn zu vergewaltigen, daß in ihm schließlich die griechische Mystik in vergeistigter und verklärter Gestalt wiedergefunden werden konnte. Und dieser Jude stand mit seinem Denken und Fühlen gewiß nicht allein, wenn wir auch von den Schriften seiner Gesinnungsgenossen nur wenige Trümmer besitzen.[1]) Die meisten der Schriften Philons hat man sich wohl als aus Vorträgen entstanden zu denken, die er in der Synagoge oder doch vor einem Publikum gehalten hat. Aber auch ohne diese Annahme

1) Philons Schrift De vita contemplativa habe ich in meiner Arbeit möglichst wenig benutzt und kaum berührt, da ich die Akten über dieses außerordentlich interessante Werk noch lange nicht für geschlossen halte und ich mich selbst zu einer klaren Stellungnahme noch nicht hindurchgearbeitet habe. Mag man jedoch über die Schrift denken, wie man will, so wird man doch um die Tatsache nicht herumkommen, daß in ihr mehrmals die große Verbreitung der Therapeuten betont wird. Das Lebensideal der Therapeuten, das in dem Streben nach mystischer Erkenntnis gipfelt, fällt aber mit der Geistesrichtung Philons so eindeutig zusammen, daß, wer die weite Verbreitung der Therapeuten zugibt, auch die weite Verbreitung des Philonismus einräumen muß.

zwingt uns die Fülle der Werke dieses seltsamen Mannes dazu, einen ziemlich weiten Leserkreis anzunehmen, in dem seine Gedanken einen Widerhall fanden. Es ist nicht gut vorzustellen, daß ein Mensch ein Leben lang mit Aufbietung höchsten Scharfsinnes und enzyklopädischer Gelehrsamkeit schreibt und immer wieder schreibt, wenn er nicht in dem Erfolg seiner Arbeit und dem Interesse der Umwelt neue Anregung und Aufmunterung zu weiterem Schaffen findet. Ferner wissen wir, daß Philon wenigstens unter seinen Landsleuten in der Metropole Alexandreia eine bekannte und hoch angesehene Persönlichkeit war. Er klagt selbst über die weite Flut der politischen Sorgen, in die er aus gelehrter Beschaulichkeit hineingestürzt wurde[1]), und wir kennen von diesen politischen Sorgen wenigstens die eine, die ihm daraus erwuchs, daß seine Glaubensgenossen gerade ihn zum Führer jener in der Geschichte des jüdischen Volkes so bedeutungsvollen Gesandtschaft an den Kaiser Caligula zu erwählen für gut befanden. Wenn sich auch unter der gar nicht so kleinen Zahl jüdisch-hellenistischer Autoren kein Religionsphilosoph vom Charakter eines Philon findet, so gibt uns doch der in allen ihren Werken klar zu Tage tretende intensive Hellenisierungsprozeß innerhalb des Judentums der Diaspora, der sich auf mannigfachen anderen Gebieten geltend macht, genügenden Anlaß zu der Vermutung, daß auch das religiöse Denken, Empfinden und Vorstellen der Juden nicht nur in der einen Person Philons, sondern auch allgemein in einem vielleicht gar nicht weit genug anzunehmenden Maße von der Zeitströmung mit fortgerissen wurde.[2])

Philon selbst wurde bald von seinen Glaubensgenossen vergessen, seine Schriften von ihnen vernachlässigt. Es gelang dem Judentum, die fremden Elemente griechischer Religiosität fast restlos wieder abzustoßen. Umso mehr zogen Philons Werke die Aufmerksamkeit christlicher Theologen auf sich. Der verdienstvolle Herausgeber der philonischen Schriften beginnt seine Prolegomena mit den Worten: „Philonis Alexandrini memoria a Judaeis non minus quam a paganis fere neglecta tota pendet ab ecclesia Christiana“. Eine solche Vernachlässigung Philons durch die Juden und eine solche Bevorzugung durch die Christen läßt sich nur daraus erklären, daß die philonische Religiosität und Spekulation dem Wesen des Judentums fern, dem Christentum aber so nahe stand, daß man

1) De special. leg. III § 3 M 300.

2) Vgl. J. Horowitz, Entwicklung des alexandrin. Judentums unter dem Einflusse Philos, und L. Treitel, Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, insbesondere bei Philo, geprüft auf die Frage, ob und welchen Einfluß sie auf das Mutterland Palästina gehabt; beide in Judaica, Festschr. zu Herm. Cohens 70. Geburtstage, Berlin 1912, Deissmann, Die Hellenisierung d. semit. Monotheismus. N. J. 1903.

Philon selbst in späterer Zeit lange für einen Christen oder doch wenigstens für einen Freund der Apostel Markus und Petrus hielt.[1]) Was nun Philon vom Judentume so bald wieder schied, war sein griechisches Denken und Empfinden. Gerade das aber muß es gewesen sein, was seine Lehren den Christen sympathisch machte. Ist es uns nun gelungen, Philons Spekulation über den Heiligen Geist und die mystisch-intuitive Erkenntnis als ein Kind griechischen Geistes zu erweisen, so dürfen wir uns wohl der Hoffnung hingeben, daß zu den Ideen, die Philon mit dem Christentum verbinden, auch seine Gedanken über das Wesen des Heiligen Geistes und seiner Wirkungen gehören und daß es möglich sein wird, auch diesen Teil der christlichen Religionslehre auf griechischen Ursprung zurückzuführen. Unmittelbar an philonische Termini und Gedanken anklingende Wendungen finden sich in der christlichen Literatur erst von dem Augenblicke an, wo sich um das schlichte Evangelium das Geranke metaphysisch-theosophischer Spekulation zu schlingen beginnt. Das Johannesevangelium und der Hebräerbrief mögen hier vorläufig als Beispiel für die ersten Anfänge dienen. Nach allem, was wir im Laufe unserer Untersuchungen über den Charakter der Ausführungen Philons, über das Wesen der göttlichen Dinge und über die Form, die er seiner Lehre gab, erfuhren, ist das durchaus keine auffällige Erscheinung. Sahen wir doch, daß Philons Anschauungen zwar tief im griechischen Volksglauben wurzelten, daß er aber die Volksvorstellungen bereits durchtränkt mit griechischer Philosophie übernahm und den Prozess der Veredelung und Vergeistigung des ursprünglich recht ungefügen und rohen Materials bis zu einer staunenswerten Verfeinerung fortführte, so daß sich der Volksglaube unter seinen Händen zu einer philosophischen Religion der Gelehrten umgestaltete. Das christliche Evangelium, gelehrt von dem Sohne eines Zimmermannes und der Welt zuerst durch Männer aus dem Handwerkerstand verkündet, enthielt zum Ausdruck einer in vielen Punkten ähnlichen religiösen Inbrunst Anschauungen, Vorstellungen und Formen der Verbindung des Menschen mit dem Übersinnlichen, über die der gelehrte Jude und mit ihm die Gebildeten seiner Zeit längst hinaus waren. Einen Anschluß an die philonische Philosophie konnte die christliche Lehre erst finden, als die Oberschicht der hellenistischen Gesellschaft die Volkssprache in gewähltere Ausdrücke übersetzte, die Volksvorstellungen durch die schon von Poseidonios gelieferten Hilfsmittel ins Philosophische umbog. Die frappierende Übereinstimmung so vieler Gedankengänge und Ausdrucksformen philonischer und christlicher Theologie aber

1) Hieronymus, De vir. inl. 11. Photius, Biblioth. Cod. 103 col. 105, Suidas u. d. W. Φίλων.

lassen sich wohl nur daraus erklären, daß beide nicht nur griechische Gelehrtenweisheit verwerteten — mit ihr kann man, wie wir an Philons Methode sahen, jede Theorie ausschmücken und rechtfertigen —, sondern auch einer gemeinsamen Wurzel entsprangen: dem griechischen Volksglauben.

Die Stellung Philons innerhalb der gesamten Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geiste und der durch ihn gewirkten mystisch-intuitiven Erkenntnis läßt sich in folgende Thesen zusammenfassen:

Die wichtigsten Bestandteile der späteren vor allem durch das Christentum ausgebauten und verbreiteten Spekulation vom Heiligen Geiste finden sich bereits in vorchristlicher Zeit bei dem jüdischen Religionsphilosophen.

Er schöpft sie nicht aus der jüdischen, auch nicht aus anderer orientalischer Überlieferung, sondern aus der Philosophie seiner Zeit, die bestrebt war, einen alten und durch die Mysterienreligionen der hellenistischen Zeit neu belebten Volksglauben durch die Verbindung mit hauptsächlich platonischen und stoischen Philosophemen auch den Gebildeten und Gelehrten schmackhaft und annehmbar zu machen.

Die Tatsache, daß der Begriff des πνεῦμα im Sinne von Heiliger Geist bei Philon häufig hinter anderen Bezeichnungen derselben dem Begriff zu Grunde liegenden Sache zurücktritt, in der christlichen Literatur dagegen ausgiebigste Verwendung findet, erklärt sich aus dem Umstande, daß dieses Wort wohl wegen der mannigfachen abergläubischen Vorstellungen, die sich daran knüpften, in der höheren Literatur- und Philosophensprache vermieden, oder nur in dem Sinne gebraucht wurde, in dem es vor allem in der Stoa und bei Aristoteles auftritt, während die christlichen Autoren entweder selbst in der Volkssprache schrieben oder sich doch an die in volkstümlicher Sprache abgefaßten heiligen Texte weit strenger gebunden fühlten als Philon an den Wortschatz der Septuaginta, deren den gebildeten Leser abstoßende Vokabeln und Redewendungen er durch das Mittel der Allegorie geschickt in philosophische Termini und tiefsinnige Sprüche verwandelte.

Wollen wir nun aber den Versuch wagen, aus dem zu Tage geförderten Material eine Entwicklungsgeschichte der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen von ihren ersten primitiven Anfängen bis zu ihrem verfeinerten, ja fast schon allzu verschnörkelten und mit zerbrechlichem Zierrat versehenen Ausbau durch die philonische Spekulation zusammenzustellen, so gilt es zunächst, durch einige rein logische Erwägungen, die natürlich aus dem Stoffe selbst herausgewachsen sind und mit ihm niemals die Fühlung verlieren

dürfen, den festen Maßstab zu gewinnen, den wir zur Beurteilung der Einzeltatsachen nach ihrem Werte für den Entwicklungsprozeß und zur Auffindung der Stellen, an denen sie in die ganze Entwicklungsreihe eingreifen, notwendig brauchen. Wir haben unsere Untersuchung so geführt, daß wir die einzelnen Gedankenreihen eines Mystikers, der gerade auf der Schwelle zwischen Heidentum, Judentum und Christentum steht, zunächst darstellten, dann aber von jedem einzelnen Denkmotiv, das wir fanden, einen Verbindungsfaden so weit als möglich zurück nach denselben oder ähnlichen Vorstellungen im griechischen Geistes- und Glaubensleben zogen. Wir haben diese einzelnen Fäden vorläufig noch nicht miteinander verbunden. Wir haben auch noch gar nicht danach gefragt, ob sie wohl alle in einen Punkt zusammenlaufen, ob wohl einige von ihnen ursprünglich eng oder lose miteinander verknüpft waren oder ob sie alle parallel nebeneinander herliefen. Wir ahnen wohl, daß hier überall die engsten Beziehungen vorliegen, wir können aber nicht mit Bestimmtheit sagen, welcher Art sie sind und wo ihre gemeinsame Wurzel liegt. Eine logische Sichtung und Gliederung der einzelnen Denkmotive, die wir kennen gelernt haben, ist daher das erste, was wir vorzunehmen haben. Die dadurch gewonnene Klarheit der Begriffe wird dann die Darstellung der historischen Entwicklung, die ein Verbinden des Zusammengehörigen und ein Ausscheiden des Wesensfremden verlangt, überhaupt erst ermöglichen.

Alles, was wir im Laufe unserer Untersuchung über die durch einen Heiligen Geist vermittelte intuitive Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen kennen lernten, ist Mystik oder hat doch zur Mystik irgendwelche Beziehung. Reine Mystik ist nun überall da vorhanden, wo der Mensch gefühlsmäßig eine dreifache Einheit empfindet: Einheit seines eigenen Wesens mit der Natur, Einheit der Natur mit Gott, Einheit des Menschen mit der Gottheit. Daher sind die drei Grundbegriffe, die aller religiösen und philosophischen Mystik als Leitsterne dienen, sobald sie sich bemüht, das zunächst nur mit dem Gefühl Erfaßte und Erlebte auf eine auch dem Verstande begreifbare Formel zu bringen: Mensch, Natur und Gott. Das Ineinssetzen dieser Begriffe, das auf irgend eine mehr oder weniger logisch begründete Art und Weise erreicht wird, macht den Wesenszug aller spekulativen Mystik aus. Da nun aber diese Ineinssetzung verschiedene Grade der mehr oder weniger vollkommenen Identifizierung des eigenen Ichs mit der Natur und der Gottheit annehmen kann, je nachdem die Begriffe Mensch, Gott und Natur selbst gefaßt werden, so gibt es auch verschiedene Grade der Mystik, die von der absoluten Alleinheitslehre in mannigfachen Schattierungen bis zur Annahme einer bloßen Verwandtschaft oder auch nur Ähnlichkeit zwischen Gott, Mensch und Natur variieren. Diese verschiedenen Grade der Mystik entstehen offenbar dadurch, daß der Mensch als ein aus mannigfachen Substanzen und Kräften zusammengesetztes Wesen sich nicht so ohne weiteres mit der ihn umgebenden und auf den ersten Blick durchaus anders gearteten Natur wie auch mit der irgendwie gedachten Gottheit in eins setzen lassen will. Wäre der Mensch nur Körper, so erschiene seine Identifizierung wenigstens mit der anorganischen Natur als ein Leichtes. Wäre er nur Geist, so stände seiner Identifizierung mit der Gottheit, falls sie auch als Geist vorgestellt würde, kein Hindernis im Wege. So ist es gerade die Zusammensetzung des Menschen aus Geist und Körper, aus Leib und Seele, die aller mystischen Spekulation Schwierigkeiten entgegensetzt, die auf irgend eine Weise überwunden werden müssen, wenn das Ziel der Mystik, die Ineinssetzung von Mensch, Natur und Gottheit, erreicht werden soll. Um eine solche Vereinheitlichung zu erzielen, bieten sich, rein logisch genommen, drei Möglichkeiten dar: Entweder der Körper wird eliminiert und der Geist als das einzig Seiende angenommen, oder der Geist wird eliminiert und der Körper als allein vorhanden gedacht, oder Geist und Körper werden einander so angenähert, daß sie in eins zusammenfließen. Die Ausschaltung des Körpers bietet nun aber dem naiven Bewußtsein, dem sich die Existenz der körperlichen Welt in der Erfahrung jederzeit als unumstößliche Tatsache aufdrängt, die allergrößten Schwierigkeiten. Der Körper ist nun einmal da, und keine philosophische Erwägung kann ihn wegdisputieren. Ganz anders dagegen steht es mit dem Begriff des Geistes. Hier ist der Spekulation freies Spiel gelassen. Wir sehen die Philosophie alle Variationen der Auffassung des Geistes von seiner völligen Identifizierung mit dem Körperlichen bis zur Behauptung der prinzipiellen Wesensungleichheit zwischen Körper und Geist in ewigem Wechselspiel durchlaufen. Und so ist auch die jeweilige Fassung des Geistbegriffs maßgebend für die Art und den Grad einer Mystik. Danach, wie das Wesen des Geistes gedacht wird, richtet sich die ganze Art und Weise, wie die drei Größen, Mensch, Natur und Gott zu einander in Beziehung gesetzt und miteinander verschmolzen werden. Ein streng durchgeführter Monismus ist der Entwicklung einer Mystik ebenso günstig wie ein streng durchgeführter Dualismus. Der Monismus der alten Stoa, die in der Menschenseele nur eines der Elemente, das Feuer, sah, in das sich die Seele beim Tode wieder auflöste, während der Körper zu Erde wurde, hat der christlichen Mystik ebenso den Boden bereitet wie der platonische Dualismus, der Sein und Werden, Idee und

Materie streng voneinander schied, aber innnerhalb der einen, der geistigen Hälfte der Welt eine durchgängige Wechselbeziehung von der höchsten Idee des Guten und Schönen, der Gottheit, bis zur Menschenseele, die aus der Ideenwelt kommt und wieder in sie eingeht, bestehen ließ. Feindlich sind der Mystik nur die Richtungen philosophischen Denkens, die den Menschen in einen prinzipiellen Gegensatz zu allem außer ihm setzen. Im Systeme eines Kant, der der menschlichen Vernunft die Berechtigung abspricht, etwas über Dinge ausmachen zu wollen, die sich den beiden Anschauungsformen und den zwölf Verstandeskategorien nicht einfügen lassen, hat Mystik ebensowenig Platz wie im Kopfe eines Protagoras, dem der Mensch das Maß aller Dinge ist. So hat uns diese einleitende Betrachtung zunächst zu der Erkenntnis geführt, daß die Formen, die eine mystische Spekulation annimmt, sich durchaus danach richten, welche Auffassung des Wesens des menschlichen Geistes dem mystischen Systeme zu Grunde gelegt wird, wobei wir unter menschlichem Geiste alle die Kräfte und Eigenschaften verstehen, durch die sich der Mensch von der ihn umgebenden Natur unterscheidet.[1])

Was jedoch von der Mystik im allgemeinen gilt, das gilt im besonderen auch von der mystisch-intuitiven Erkenntnis, die stets irgendwie und irgendwann aus dem Kreise mystischer Vorstellungs- und Empfindungsart entsprungen ist. Auch die Möglichkeit und die Art einer mystisch-intuitiven Erkenntnis ist davon abhängig, welche Vorstellung vom Wesen und der Kraft des menschlichen Geistes ihr jeweils zu Grunde liegt. Wird der menschliche Geist als wesensungleich allem außer ihm Befindlichen gegenübergestellt, so daß alles, was außerhalb liegt, nur als seine Vorstellung erscheint, so sind einer mystisch-intuitiven Erkenntnis des Menschengeistes unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg gestellt; denn alles, was von außen in ihn eindringt, mag es noch so göttlichen Ursprungs sein, wird immer wieder nur seine Vorstellung und kann als solche keine über die Geisteskraft des Menschen hinausgehende objektive Gültigkeit beanspruchen. Wird jedoch der menschliche Geist als ein Teil und Ausfluß einer das ganze All durchflutenden Kraft gedacht, so ist eine dauernde Wechselwirkung zwischen Allgeist und Menschengeist ebensogut möglich wie die nur zeitweise herzustellende Verbindung zwischen beiden. Dann hat der Mensch nicht

1) Wenn ich mich in diesem das Folgende vorbereitenden Abschnitt der genauen Terminologie der modernen Erkenntnistheorie nicht bediene, sondern mit den vagen Begriffen Natur, Geist usw. auszukommen suche, so geschieht das aus Gründen der Vorsicht, um nicht in den mannigfach begangenen Fehler zu verfallen, Forschungsergebnisse und Begriffsbildungen der neueren Philosophie in die Lehren der Alten hineinzuinterpretieren.

einen ihm allein eigentümlichen Geist, er ist vielmehr nur ein Glied in der Kette, die den großen Zusammenhang alles Geistes und aller Geister aufrecht erhält, und eine mystisch-intuitive Erkenntnis wird möglich; denn der Mensch hat nicht nur Geist, sondern er hat zugleich Anteil an anderem Geist, der außer ihm liegt. Jede Verbindung mit dem Allgeist kann ihm neue, ungeahnte Erkenntnisse erschließen, deren Wahrheitsgehalt niemand anzweifeln kann, wenn er nicht ebenfalls die persönliche Bekanntschaft des Allgeistes gemacht und von ihm das Gegenteil erfahren haben sollte.

Zwischen diesen beiden Extremen der Auffassung des Wesens des Menschengeistes, die wir hier gegenüberstellten, sind nun eine Fülle von Übergängen und Verbindungen zwischen dem einen und dem andern möglich. Ob dabei der Menschengeist vom übrigen Menschen als ablösbar betrachtet und als selbständiges, sagen wir „pneumatisches" Wesen aufgefaßt, oder ob andererseits der Allgeist von der Natur getrennt und irgend einer mehr oder weniger persönlichen Gottheit beigelegt wird, das ändert an dem Sachverhalt der zwischen beiden möglichen Beziehungen wenig. Es handelt sich immer um dasselbe Problem, das sich am schärfsten in die paradox klingende Frage zusammenfassen läßt: Hat der Mensch einen ihm allein eigentümlichen Geist, oder hat ein anderer, ihm übergeordneter Geist den Menschen? Wo die Frage dahin beantwortet wird: Der Mensch hat einen ihm allein eigentümlichen Geist, da ist der Begründung der Möglichkeit einer mystisch-intuitiven Erkenntnis eine fast unüberwindliche Schwierigkeit entgegengestellt. Wird dagegen die Antwort gefunden: Der Geist hat den Menschen, da ist der Mystik und der mystisch-intuitiven Erkenntnis Tür und Tor geöffnet.

Gehen wir nun nach diesen einleitenden Erwägungen an die so verschiedenen Vorstellungen von dem Verhältnis des Menschen zur Natur und zur Gottheit und von der Möglichkeit einer Verbindung mit beiden heran, die wir im Laufe unserer Untersuchungen in der Religion und Philosophie der Griechen fanden, so müssen wir zunächst eingestehen, daß sich über die allerersten Anfänge des religiösen Lebens der griechischen Urzeit da, wo es sich um unsere speziellen Fragen handelt, nur sehr Weniges, Unbestimmtes und Allgemeines aussagen läßt. Welcher Art die Vorgänge sind, die sich im Seelenleben der Griechen abspielten, bis aus Fetischismus und Tierdienst, Seelenglauben und Ahnenkult die reichgestaltete Götterwelt Hesiods und Homers sich erhob, wieviel altes Erbgut erhalten blieb, was von außen aus dem Orient hinzuströmte und was freie Erfindung einzelner war, alles das läßt sich eindeutig noch nicht bestimmen und birgt Probleme über Probleme in sich,

für deren Lösung die Fülle der bereits vorhandenen Einzeluntersuchungen noch nicht im entferntesten ausreicht.

Mit einiger Bestimmtheit können wir jedenfalls aus den ältesten Denkmälern und Dokumenten der griechischen Urzeit entnehmen, daß in ihr der Mensch auf jener Stufe primitiver Lebens- und Weltauffassung stand, auf der die Natur und die Gottheit als etwas dem eigenen Wesen Fremdes, ja fast Entgegengesetztes empfunden wird, das vor allem Furcht, Grauen und ehrfürchtige Scheu erweckt, von dem sich der Mensch aber wie durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden fühlt. Solange nun Natur und Gottheit — und beide fallen ja dem primitiven Menschen im wesentlichen zusammen — als etwas Unbestimmtes, Formloses, näher nicht zu Bestimmendes vorgestellt werden, ist dem religiösen Gefühl der Abhängigkeit von unerforschbaren, geheimnisvoll wirkenden Mächten der freieste Spielraum gelassen. Daß die Propheten und Lehrer der Juden die Unbestimmtheit Jahwes, dessen Name nicht einmal ausgesprochen werden durfte und den man nicht schauen konnte, ohne es mit dem Tode zu büßen, immer wieder betonten und das Volk davon abhielten, sich ein Bildnis und Gleichnis des Höchsten zu machen, mag nicht wenig dazu beigetragen haben, das religiöse Grundgefühl der Abhängigkeit stets rege zu halten und neu zu entfachen. Während sich der Jude bemühte, seine Gottheit, die er nicht schauen durfte, im Gesetz zu begreifen und ihren Willen in Tausenden von Geboten niederzulegen, ging der griechische Geist einen anderen Weg, den ihm die mit beflügeltem Fuße vorauseilende Phantasie wies. Er suchte sich von dem Banne der regellos waltenden Naturkräfte dadurch zu befreien, daß er ihnen Formen und Gestalten gab, die seinem eigenen Wesen entsprachen, ihnen ein Wirken und Schaffen andichtete, das seiner eigenen Tätigkeit analog verlief. Um die geheimnisvollen Kräfte zu begreifen, formte er sie um und machte aus ihnen Götter, deren Aussehen und Tun immer menschlicher und dadurch immer begreiflicher, immer weniger Furcht und Scheu erregender wurden. Der Grieche ruhte nicht eher, als bis jeder Gesichtszug, jede Bewegung, ja selbst die Kleidung der einzelnen Götter zum festen Typus gestaltet war, bis jeder sein vorgeschriebenes Tagewerk und seine besonderen Aufgaben zu vollbringen hatte, bis all das Geheimnisvolle, das die Natur und das Leben um ihn her barg, der Erklärung weichen mußte: Das geschieht deshalb, weil dieser oder jener Gott jetzt gerade dies oder jenes tut und tun muß. Völlig durchgeführt wurde diese Vermenschlichung der Götter jedoch nur von einer die Freude am menschlichen Dasein in vollem Kraftgefühl genießenden Oberschicht, deren Welt- und Lebensanschauung die

Gesänge Homers in duftiger Frische vor uns ausbreiten. Im Volke lebte das alte Abhängigkeitsgefühl und das Grauen vor den über- und unterirdischen Mächten ungeschwächt weiter fort. Ganz erstorben ist es auch in den höheren Gesellschaftsschichten nie. Unheilverkündend, unfaßbar und unbegreiflich erhebt sich über den olympischen Göttern die Moira mit ihrer Götter und Menschen bannenden rätselhaften Macht.

Gemeinsam scheinen allen Griechen der Frühzeit die allgemeinsten Vorstellungen vom Wesen der Menschenseele oder, was hier noch dasselbe ist, des Menschengeistes gewesen zu sein. Der Mensch hat eine ihm allein eigentümliche, als ein luftartiges, dämonenhaftes Wesen, als ein zweites Ich aufgefaßte Seele. Scharf wird der Menschengeist vom Gottesgeiste getrennt. Auch die vom Körper befreite Seele bewahrt ihre eigene Persönlichkeit. Sie schwingt sich nicht nach dem Tode zu den Göttern auf, sondern bleibt im Hades von der olympischen Götterwelt auch räumlich aufs weiteste getrennt. Die Aufnahme einzelner Menschenkinder unter die Götter gilt als Staunen erregendes Wunder. Jedes Überschreiten der dem Menschen gesteckten Grenzen gilt als Hybris, die ihre strenge Strafe von den beleidigten Göttern erhält. Die furchtbarste dieser Strafen aber ist die Vernichtung der eigenen Persönlichkeit des Menschen, die Zerstörung seiner eigenen Seele: Die Verhängung des Wahnsinns durch die Götter. Kein Volk hat wohl das Motiv des Wahnsinns in seiner Literatur so häufig angeschlagen als gerade die Griechen. Ein furchtbares Grauen vor der Zerrüttung des Menschengeistes muß dieses Volk beherrscht haben, wenn wir den so vielen, tief erschütternden Worten der Tragödiendichter Glauben schenken dürfen, die der Schilderung des Wahnsinns gelten. Nirgends aber ist auch nur die Spur von dem Gedanken zu entdecken, daß die Götter durch Verhängung des Wahnsinns ihr eigenes Werk oder den ihnen verwandten Teil des menschlichen Wesens zerstören. Als Feind und Gegner erscheint vielmehr der Menschengeist, der dem Wahnsinn verfällt, der darum gerade Feind und Gegner der Götter ist, weil er ihnen gleich oder ähnlich zu werden strebt. Eine solche Auffassung von Art und Wesen des menschlichen Geistes mußte dem Aufkommen mystischen Strebens nach Vereinigung der Menschenseele mit der Gottheit ungeheure Schwierigkeiten bereiten.

Ebensoweit von mystischer Spekulation entfernt aber ist alles das, was wir von der ältesten Vorstellung der Griechen vom göttlichen Geiste wissen. Die Götter sind nicht Geist, sondern sie haben Geist. Wie die Seele des Menschen als Atem aus seinem Munde entflieht, so geht der Geist der Götter als Wind von ihnen aus. Selbst die Windgötter sind

nicht der Wind selbst, sie erregen ihn nur. Wie der Jude gar nicht daran dachte, daß er, wenn Jahwe ihn anblies mit seinem heiligen Hauche, darum Jahwe selbst in sich trage, so brauchte dem Griechen der Atemhauch der Götter noch lange keine mystische Vereinigung mit der Gottheit selbst zu bedeuten. Die Menschenseele war wohl nach ihrem Austritt aus dem Körper ein Wind und ein Schatten; sie galt darum aber auch als etwas Minderwertiges, als ein armes, beklagenswertes Wesen, das um die Leichenstätte den Körper suchend umherirrte und schließlich im düsteren Hades verschwand. Die Gottheiten aber als solche körperlosen Luftgeister vorzustellen, das paßte nicht in die Anschauungsweise der Griechen der Urzeit. Die Vorstellung „Gott ist Geist" gehört in einen gänzlich anderen Ideenkreis hinein, als in den, aus dem der Glaube an einen Sturm sendenden Zeus oder einen zornschnaubenden Jahwe entsprang.

Und dieser Ideenkreis erwuchs auf griechischem Boden etwa im sechsten Jahrhundert. Fast gleichzeitig tritt er in drei verschiedenen Schattierungen auf, die derselben Sache gegeben werden durch die Dionysosreligion, die Orphik und die vorsokratische Naturphilosophie.

In der Dionysosreligion wird dem Griechen ein völlig anderes Verhältnis zur Natur und zur Gottheit eröffnet. Der scharfe Gegensatz zwischen Mensch und Natur, Mensch und Gottheit verschwindet. Der Verstand müht sich nicht mehr ab, die Naturgewalten und das Wirken geheimnisvoller, göttlicher Weltenkräfte dadurch zu erklären und begreiflich zu machen, daß er sie in menschliche Formen umgießt. Mit dem Gefühle erfaßt der Mensch die Welt als etwas Wesensgleiches. Welcher Art dieses neue, über alle Logik des sich mühenden Verstandes triumphierende Gefühl ist, das hat Nietzsche mit Worten beschrieben, die kaum durch eine neue Darstellung übertroffen werden können: „Die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysos überschüttet; unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandele das Beethovensche Jubellied der 'Freude' in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Dionysischen nähern. Jetzt ist der Sklave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Not, Willkür oder 'freche Mode' zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern Eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Tiere reden, und die Erde Milch und Honig gibt, so tönt auch aus ihm etwas Übernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches. Der edelste Ton, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch, und zu den Meißelschlägen des dionysischen Weltenkünstlers tönt der eleusinische Mysterienruf: 'Ihr stürzt nieder Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?' —."[1])

Engverbunden mit dem Siege des religiösen Weltgefühls geht eine tiefgreifende Umwertung der Geisteskräfte des Menschen. Die allmählich sich durchringende neue Auffassung des Wahnsinns läßt uns hier wieder einen tiefen Blick in die merkwürdige Entwicklung des religiösen Lebens der Griechen tun, das auch auf die Philosophie mannigfachen Einfluß gewinnen sollte. Galt die Vernichtung des persönlichen Seelenlebens des Einzelnen zunächst als die furchtbarste Strafe der beleidigten Götter — ein Gedanke, der sich im griechischen Geistesleben nie völlig verloren hat —, so erscheint die Verhängung des Wahnsinns in der Dionysosreligion als die dem Menschen wertvollste und seine höchste Entzückung und Verzückung bewirkende Gnadengabe Gottes. Der Mensch wird überhaupt erst zum vollen, ja zum Gottmenschen, wenn seine eigenen Geisteskräfte ausgeschaltet wurden und ein neuer Geist, der Geist der Gottheit, von ihm Besitz ergriff. Dann vergaß er Weib und Kind und Haus und Hof, eilte beflügelten Schrittes hinaus in die Natur, hinauf auf die Berge und fühlte sich eins mit der ganzen Welt und ihrem Gott. Die Mitmenschen hielten ihn für wahnsinnig, ihm selbst aber galt sein Wahnsinn als sein höchstes Gut, seine tiefste Seeligkeit. Wenn er aus diesem Zustand erwachte, wußte er meist kaum noch, was er in ihm tat und erlebte. Das Unbewußte triumphierte über das Bewußte, das Alogische über das Logische. Die prinzipielle Unterscheidung des Menschengeistes in seinem normalen Zustande von einem heiligen, göttlichen Geiste, der

1) Die Geburt der Tragödie. Ende des I. Kapitels.

den Menschengeist verdrängen und vom ganzen Menschen Besitz ergreifen kann, war hier der Sache nach im griechischen Leben zu Tage getreten. Der Dionysoskult ist die Wiege aller Lehren vom Heiligen Geiste und göttlichen Wahnsinn, die wir im griechischen Schrifttum überhaupt finden.

Die Umwertung des menschlichen Geistes aber brachte es ganz von selbst mit sich, daß auch der göttliche Geist neue Bestimmungen seines Wesens erhielt. Mit dem göttlichen Geiste, der als Wind und Sturm von einer persönlich gedachten Gottheit in die Welt geblasen wurde, war für das neue Bedürfnis nach innigster Vereinigung mit dem Allwesen nicht viel anzufangen. Der Gottesgeist durfte nicht nur über die Natur dahinstreichen, er mußte selbst in ihr leben und wohnen. Überall wollte der Mensch den Gott selbst spüren, vor allem auch ihn in seinem eigenen Körper tragen. Die griechischen Ausdrücke ἔνθεος, ἐνθουσιᾶν, ἐνθουσιασμός, πλήρης θεοῦ, πληρωθῆναι θεοῦ, θεοφόρητος und θεοφορεῖσθαι reden hier eine deutliche Sprache. Sie deuten alle auf die Vorstellung hin, daß der Gott selbst in den menschlichen Körper aufgenommen wurde. Eine solche Vorstellung aber ist gar nicht möglich, wenn die Gottheit als ein persönliches und menschenähnliches Wesen gedacht wird. Die Aufnahme einer solchen noch dazu übermenschlich groß vorgestellten Göttergestalt in den Menschenleib auch nur annähernd begreiflich zu machen, dazu reichte selbst die Phantasie eines Griechen nicht aus. Es ist nicht anders möglich, als daß die Gottheit als eine durch das All verbreitete Substanz aufgefaßt wurde, die in den Menschen eindringt und so ihn selbst göttlich, ja zum Gotte macht. Einen bestimmten Namen braucht diese Substanz noch nicht gehabt zu haben. Daß sie als in der ganzen Natur vorhanden gedacht wurde, davon zeugt das Zerreißen der Tiere des Waldes durch die Mainaden, die sich durch Verschlingen des rohen Fleisches der Vereinigung mit dem Gotte vergewissern wollen, das Schöpfen von Milch und Honig aus den Bächen und Quellen und auch der Drang, sich durch geschlechtliche Verbindung mit Mensch und Tier in Besitz des göttlichen Stoffes zu bringen. Nach dem sieghaften Vordringen des Dionysoskultes sehen wir das delphische Orakel sich aller dieser Formen der Aufnahme des Göttlichen in den Menschen bemächtigen, um die unmittelbare Gotterfülltheit der Pythia recht deutlich zu machen. Sie trinkt aus dem heiligen Quell, sie kaut den dem Apollon geweihten Lorbeer, sie besteigt den Dreifuß, um durch die geöffneten Schenkel den heiligen Hauch in ihren Leib eindringen zu lassen und die Gottesbraut zu werden, ein Zug, der sicher erst vom delphischen Orakelbrauch auf die Sibyllen übertragen

wurde.[1]) Daß aber diese heilige Substanz alsbald luft- oder feuerartig gedacht werden konnte, wenn es bei kühlerem Nachdenken über das Erlebte darauf ankam, sie näher zu definieren, dazu boten sich gar mancherlei Anknüpfungspunkte wie von selbst dar. Die Auffassung von Ätherfeuer und Luft als der oberen Elemente, als das Reich, in dem die Götter wohnen, von den Winden als den Seelenträgern und von den Seelen selbst als luftartigen Wesen, nicht zuletzt auch der heilige Dampf, der aus dem Erdspalt zu Delphi quoll, bereiten der Vorstellung einer einheitlichen pneumatischen Substanz, die das ganze Weltall durchzieht, die Gott selbst ist und an der Menschenseele teilhaben kann, aufs beste den Weg. Ja, das überirdische Feuer, das bei Euripides die Bakchen im Haare tragen, der Leidener Dionysoskopf mit der flammenartig hochstrebenden Haartracht, sie weisen deutlich daraufhin, daß hier schon dieselbe Vorstellung vorhanden war, der der Evangelist folgte, wenn er von dem sprach, der kommen und taufen wird mit dem heiligen Geiste und mit „Feuer".

Die Orphik bezeichnet im Vergleich zum Dionysoskult eine Weiterentwicklung oder doch einen höheren Standpunkt in der Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses von Natur, Mensch und Gottheit. Den zunächst vom religiösen Gefühle allein gegebenen Impuls beginnt der Verstand zu verarbeiten. Namen gilt es für so vieles Neues, als unsagbar Empfundenes zu prägen, das Neue vom Alten bewußt zu trennen und Formen zu finden, in die sich gießen und in denen sich festhalten läßt, was bisher nur ein dumpfes, wirres Ahnen war. Eine religiöse Bildersprache wird in Anlehnung an bekannte Vorstellungen erfunden, um da, wo noch Begriffe fehlen, wenigstens Worte zu prägen, unter denen man sich etwas dem Erfühlten annähernd Entsprechendes denken kann. Der Versuch, die Götter in unkörperliche Substanzen umzuwandeln und dadurch den Panentheismus begreiflich zu machen, wird jetzt ernstlich unternommen, wenn er auch über ein Hin- und Hertasten zwischen den Begriffen „Urwesen und Urstoff" nicht weit hinauskommt. Doch zwischen den menschenähnlich aufgefaßten Urwesen eines Hesiod und denen eines Pherekydes besteht bereits ein namhafter Unterschied, den Gomperz[2]) zwar von anderen Erwägungen ausgehend, doch ganz im Sinne unseres Gedankenganges dahin formuliert: „In der 'Theogonie' spielen neben einigen göttlichen Prinzipien die beseelt gedachten Naturfaktoren, die 'breitbrüstige Erde', 'der weite Himmel' u. dgl. m. die her-

1) Nach Pausan. X 12, 2 nannte sich die Sibylla γυνὴ γαμετὴ des Apollon. Vgl. auch Norden, Aeneis Buch VI[2] (1916) zu V. 77—80.

2) Griech. Denker I[3] S. 71.

vorragendste Rolle. Bei Pherekydes ist es nicht mehr statthaft, von Naturfetischen zu reden. Zas und Chronos erscheinen als mehr geistige Wesen, und Chthonie wird nachträglich von der 'Erde' unterschieden, deren Namen die Göttin erst dann erhält, nachdem sie die materielle Erde aus den Händen des Zas empfangen hat. Es ist, als ob er sagen wollte: der Erdgeist ist vor der Erde vorhanden und wird erst hinterher mit dieser wie die Seele mit dem Leibe verbunden. Hier kündet sich eine Anschauungsweise an, die für die Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper überhaupt bei den Orphikern (im engeren Sinne) und bei Pherekydes selbst nicht wenig bezeichnend ist." Schon ist auch in der kosmischen Dichtung der Orphiker die Tendenz vorhanden, gerade dem Äther als Licht- und Feuerstoff eine bevorzugte Stellung einzuräumen und ihn als das der seelenlosen Masse innewohnende belebende göttliche Prinzip gegenüberzustellen.[1]) Der Panentheismus aber tritt deutlich zu Tage in dem Spruche:

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.[2])

Hier ist der obersten Gottheit die Persönlichkeit, das Menschenähnlich völlige genommen. Sie ist jenes Unfaßbare geworden, das überall und nirgends ist und das dem Bedürfnis des Mystikers, der die Gottheit in allem fühlen und aus allem in sich aufnehmen will, aufs weiteste entgegenkommt. Der Sache nach ist hier die Formel vorhanden: Gott ist Geist, während die Volksvorstellung: Gott hat Geist, als überwunden gelten muß. Wenn dabei die Allgottheit die Einzelgötter nicht verdrängte und die gefühlsmäßige Erfassung eines einheitlichen Weltgeistes die Existenz von Einzelgeistern nicht ausschloß, so ist dies im religösen Leben der Völker eine durchaus nicht erstaunliche Erscheinung. Hier stimme ich K. Joël vollkommen zu, wenn er bemerkt[3]): „Wir pressen von unserem heutigen Standpunkt aus den Gegensatz des Monotheismus und Polytheismus in einem Grade, der für die klassische Antike und eigentlich auch für alle Mystik (im Gegensatz zum Supranaturalismus) keinen Sinn hat. Namentlich die älteren Naturphilosophen betonen das eine göttliche Allwesen, und doch reden sie und ebenso alle Späteren zugleich auch von den Göttern, ohne sich eines Widerspruchs bewußt zu sein. Schließt die Allkraft die Einzelkräfte aus? Jene sprechen von Göttern und Dämonen so gut wie Paracelsus von seinen Naturgeistern oder Böhme von seinen Quellgestalten oder Müttern, und doch sind beide von der Einheit des

1) Diels Vorsokr.[3] 66B 12. 13, vgl. Gomperz a. a. O. S. 79f.
2) Diels Vorsokr.[3] 66B 6.
3) Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Universitätsprogr. Basel 1903 S. 78.

göttlichen Allwesens besonders tief durchdrungen." Haben doch auch im katholischen Christentum die vielen großen und kleinen Heiligen ihre besonderen Altäre und Altärchen, ohne daß dadurch die Vorstellung des einigen Gottes gestört wird.

Der Erhöhung und Vergeistigung des Gottesbegriffs entspricht auf der anderen Seite eine Herabsetzung des Wertes der Menschenseele, solange sie zur Gottheit in keiner näheren Beziehung steht. Es äußert sich die Auffassung von der Geringwertigkeit des menschlichen Wesens, solange es die Verbindung mit dem Göttlichen verloren hat, in der Orphik nicht philosophisch in einem Mißtrauen gegen die Erkenntniskräfte des menschlichen Geistes, sondern moralisch-religiös in dem Empfinden der Sündhaftigkeit und sittlichen Unreinheit der Seele, die den Himmel, aus dem sie entstammte, verließ und sich in den dunklen Kerker des Körpers verschloß. Der in seinen Anfängen rohe Dionysoskult erhält in der Orphik seine erste sittliche Veredelung. Er wird zur Religion der Mühseligen und Beladenen. An die Stelle der olympischen Götter Homers, die ein im Gefühl sicheren Besitzes irdischer Herrlichkeiten machtvoll über die Mühen und Lasten des Lebens dahinschreitendes Adelsgeschlecht gebildet hatte, genau so ruhmredig, streitlustig, zänkisch und neidisch wie es selbst, tritt der leidende Dionysos-Zagreus verehrt von einer Gemeinde, für die das Leben nicht mehr die unendlichen kleinen Reize und innigen Freuden bietet, die den homerischen Sänger auch das Alltäglichste, das Kleinste und Unwichtigste in den allgemeinen Glanz des Lebens und die als beseligende Kraft empfundene Heiligkeit des Irdischen eintauchen läßt, für die das Leben vielmehr zu so großer Last wurde, daß die Seele im Tode aufjauchzt und jubelt, entflohen zu sein dem Kreise, dem lastenden, trauererfüllten. Nicht philosophische Spekulation, herausgeboren aus der Bewunderung des gewaltigen Kosmos, sondern das als Not erkannte Leben gibt hier den Anstoß zur Erweiterung des geistigen Horizontes, zum Grübeln über den Ursprung, das Schicksal und das Ende der menschlichen Seele. Das als unrein und sündhaft empfundene Leben fordert gebieterisch eine Erlösung, die Erlösung aber eine Begründung ihrer Möglichkeit und eine Ausmalung der Vollendung. Da entspringt der Glaube der Gottentstammtheit des Menschengeschlechts, das in den Tropfen des Zagreusblutes einen Teil des dionysischen Götterblutes in sich trägt. Da wird das Bedürfnis einer Läuterung und allmählichen Wiedervergottung des Menschen zur brennendsten Lebensfrage. Die vom Orient übernommene Lehre von der Seelenwanderung gibt Gelegenheit genug, den langsamen Reinigungsprozeß der Seele im Rad der Geburten und Wiedergeburten als eine Naturnotwendigkeit, als das gemeinsame Schick-

sal aller Lebendigen erscheinen zu lassen und dadurch den Menschen in enge Beziehung nicht nur zum Mitmenschen, sondern zur ganzen organischen Natur zu setzen. Die täglichen Beschäftigungen und Sorgen des Lebens treten nun zurück, verlieren ihren Wert im Verhältnis zu den Augenblicken, wo im Gottesdienste, im Mysterion, der Mensch die Vereinigung mit der Gottheit auf kurze Zeit schon in diesem Dasein erlebt und daraus Hoffnung für die Zukunft schöpft. In diesen Augenblicken ist der Mensch nicht mehr er selbst in seiner ganzen Erbärmlichkeit, er hat nicht mehr seinen Geist, der Gottesgeist hat ihn, von dem er selbst einen Teil in sich trägt. Das ist die Bedeutung nicht nur des orphischen, sondern des gesamten Mysterienwesens der Antike für die Entstehungsgeschichte des Begriffs und der Lehre vom Heiligen Geiste. Der Sache nach im Dionysoskult und in der Orphik zuerst vorhanden, hat sich der Begriff πνεῦμα, der von alters her in der Volksvorstellung zur Bezeichnung der Inspiration, des Anhauchs der Götter, bereits vorhanden war, auch in den Mysterienkult eingedrängt, sobald unter dem Einfluß der Philosophie in der Epoche der griechischen Aufklärung Äther und Luft als göttliche Substanzen, als Gottheit selbst zu so allgemeiner Anerkennung gekommen waren, daß die Tragiker sie auf der Bühne vor versammeltem Volke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens verwenden konnten. Die Vollendung der Erlösung nach dem Tode aber besteht in der orphischen Mysterienlehre schließlich in einem völligen Zusammenfließen des menschlichen und göttlichen Wesens. Die Seele entflieht hinauf zum gestirnten Himmel in die Äther- und Feuerregion, ein Gott wird aus dem Menschen. Die wesentlichsten Voraussetzungen der späteren christlichen Lehre vom Heiligen Geiste sehen wir hier bereits vorhanden und zu einer religiösen Lebens- und Weltanschauung vereinigt: Die Empfindung der Nichtigkeit des menschlichen Wesens; das Erlösungs- und Reinigungsbedürfnis der aus der Gottheit entstammten und einen Teil ihrer Natur in sich tragenden Seele, das Streben nach Vereinigung mit der Gottheit zeitweise in diesem Dasein und ein ewiges Zusammenleben mit ihr in einem Jenseits, das als in der Sternenregion gelegen gedacht wird, die Auffassung der Gottheit als Geist, der in allem lebt und alles durchdringt, und schließlich das Gemeinsamkeitsgefühl, das alle die verbindet, die zusammen dem Mysterion beiwohnen, in demselben Glauben sich vereint fühlen und sich zu religiösen Genossenschaften zusammenschließen, verbunden durch ein gemeinsames Band, das dem christlichen „Geist der Gemeinde“ nicht allzu fern steht.

Hier liegt der Grundstock der Lehre vom Heiligen Geiste vor uns. Alles, was später hinzutritt, sind Ausbildungen und Umbildungen oder

auch Nebenströmungen, die hier ihre Quelle oder doch ihre Parallele haben. Die Philosophie nimmt die mannigfachsten Stellungen zu diesem Glauben und seinen Problemen ein, die von der verständnisvollen Einfühlung der Pythagoreer, der dichterisch-philosophischen Umdeutung Platons bis zur platten Rationalisierung der Stoa variieren. Neue Mysterienreligionen bringen im Prinzip dasselbe, nur in mehr oder weniger grober Form, in mehr oder weniger orientalischem Gewande, doch erfüllt von demselben im Dionysoskult und in der Orphik zuerst lebendig gewordenem Geist.[1]) Aberglaube und alte Volksvorstellungen gehen teilweise nebenher, teilweise aber bleiben auch sie nicht unberührt und unbeeinflußt von einzelnen Zügen, vor allem der Seelenlehre der Orphik. Gerade in der Zeit aber, in der das Christentum seinen Siegeszug über die alte Welt antrat, da zogen gelehrte Griechen die reine Lehre der alten Orphik wieder ans Licht, und während das Volk dem Christentum zujubelte, suchten sie in den dem sagenhaften Orpheus zugeschriebenen Dichtungen nach altehrwürdigen Ausdrücken für ihr religiöses Empfinden. Ist hier ein reiner Zufall am Werke? Oder erscheint nicht vielmehr die alte Orphik mit der neuen christlichen Lehre durch das Band einer gemeinsamen Lebensanschauung und religiösen Gefühlslage verbunden, das deutlich hervortreten mußte, wenn einmal die allgemeine religiöse Grundstimmung eines Zeitalters dieselbe oder eine ganz ähnliche wurde wie die, aus der die Orphik entsprang?

Von einem durchschlagenden Einfluß auf die Ausbildung der Lehre vom Heiligen Geiste in der volkstümlichen Form, wie wir sie in den neutestamentlichen Schriften finden oder wie sie uns in den Zauberpapyri und der späthellenistischen Mysterienliteratur entgegentritt, ist die Philosophie der Griechen nie gewesen. Wohl aber hat sie einen ganz bedeutenden Anteil an der gelehrten Spekulation über das Wesen des Heiligen Geistes und seine Wirkungen, als deren ersten Repräsentanten wir Philon kennen gelernt haben und deren Vertreter dann die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte, die Kirchenväter, die Philosophen und Mystiker des Mittelalters wurden.

Die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer ganzen Geistesrichtung nach im allgemeinen jener Richtung religiösen Fühlens und religiöser Spekulation, aus der die Lehre vom Heiligen Geiste entsprang, diametral entgegengesetzt.[2]) Wenn sie aber auch ihre Weltanschau-

1) Die nahe Verwandtschaft zwischen orpischem Glauben und Mysterienwesen überhaupt hat treffend herausgearbeitet und gut belegt G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, Berlin 1896 S. 53 ff.

2) Auf eine ausführliche Widerlegung der schon öfter genannten Abhandlung von Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der

ung von völlig anderen Gesichtspunkten ausgehend aufbaute, so waren doch einige der Ergebnisse, zu denen sie gelangte, recht wohl geeignet, für den Ausbau der Lehre vom Wesen des Gottesgeistes allerlei Material zur Verfügung zu stellen, das denn auch von nach wissenschaftlicher Begründung religiöser Erfahrungen und Anschauungen suchenden Köpfen mit Begierde aufgenommen wurde. Daß aber dieses Material an und für sich mit dem ganzen Gedankenkreis, der sich um den Begriff des Heiligen Geistes gruppiert, nichts zu tun hat, sondern als etwas Fremdes, Heterogenes an ihn herangetragen wurde, das muß eine etwas weiter ausholende Betrachtung zeigen.

Wenn wir bedenken, daß die griechische Naturphilosophie im Lande Homers geboren und erst von dort auf das Festland hinübergetragen wurde, um hier alsbald mit dem Volksglauben in ernste Kollision zu geraten, wird uns am besten das Verständnis des Ursprungs und der Art dieser Geistesrichtung aufgehen. Wir haben bereits davon gesprochen, daß der Grieche jener Volksschicht, für die die homerischen Gedichte geschrieben wurden, das Unheimliche und Grausige der unfaßbaren Naturgewalten dadurch zu bannen suchte, daß er für die in den Naturkräften sich offenbarenden Götter feste, fast greifbare Gestalten schuf, dem Menschen ähnlich und dadurch dem Menschen verständlich und ihres geheimnisvollen Schleiers entkleidet. Die Tatsache, daß eine homerische Dichtung in diesem gewaltigen Umfange überhaupt möglich wurde und daß sie eine so rasche und schnelle Verbreitung fand, daß der Homer zum Schulbuch herabsank, spricht deutlich dafür, wie sympathisch weiten Kreisen des griechischen Volkes die Auflösung des mystischen Elementes der griechischen Volksreligion in die sonnenklaren und jedem Kinde faßbaren Vorstellungen der griechischen Götterwelt war. Und so entsprangen auch die ersten Anfänge der griechischen Naturphilosophie gewiß nicht aus dem gerade von den Gebildeteren zurückgedrängten mystischen Gefühl von der Alleinheit und Allbeseelung der Welt, sie gingen vielmehr hervor aus demselben Drang, die Naturgewalten durch den Verstand zu bezwingen und restlos begreiflich zu machen, der auf religiösem Gebiete zur Götterlehre der homerischen Gedichte führte.

Mystik, Baseler Universitätsprogramm 1903, kann ich mich im Rahmen dieses Buches leider nicht einlassen. Soviel Widerspruch dieser Aufsatz auch in mir erregt hat, gestehe ich doch gern, daß ich aus ihm mannigfache Anregung schöpfte, und daß er mir von der ganzen, großen Literatur, die ich zu bewältigen hatte, am meisten zu schaffen machte und mich zwar weniger philologische, wohl aber die schwierigste gedankliche Arbeit kostete. Meine Stellungnahme zu der Schrift kann der Leser, der sie genauer kennt, aus dem hier und oben S. 58ff. Gegebenen mit leichter Mühe entnehmen.

Der Gedanke der Alleinheit von Mensch und Gott steht nicht am Anfang der griechischen Naturphilosophie, er ist immer erst eine logische, nicht eine gefühlsmäßig erlebte Konsequenz aus dem jeweils durch verstandesmäßige Analyse gewonnenen Resultat über den Ursprung der Welt, den Urstoff, die ἀρχή. Ist doch die erste Arbeit, die der menschliche Verstand zu bewältigen hat, wenn er vor einer ihm rätselhaften und ihn beängstigenden Erscheinung steht, stets die, daß er fragt: Wo kommt diese Erscheinung her? Welches ist ihre Ursache? Wird ein nur einigermaßen befriedigender Grund gefunden, der eine unheimliche Erscheinung erklärt, und sollte er auch nur aus einem bloßen Worte bestehen, durch das man der unsagbaren Sache wenigstens einen Namen gegeben hat, so tritt für das menschliche Gemüt sofort eine Beruhigung ein, verbunden mit einem gewissen Stolz auf die Errungenschaften des eigenen Geistes. Die griechische Naturphilosophie ist nun der reinste Typus der Ursachenforschung, den wir überhaupt kennen. Das immer weitergehende Fragen nach der Ursache hört hier nicht eher auf, als bis das Denken bei einem einzigen Urstoffe angelangt ist, der nun für sich dasteht, keine Ursache mehr verlangt, selbst aber Ursache aller Dinge ist. Diese Philosophie ist wahrlich kein Weiterspinnen eines religiösen Gefühls von der Allbeseelung und Alleinheit der Welt, sondern dessen verstandesmäßige Überwindung, die ganz von selbst als ein Nebeneffekt aus der verstandesmäßigen Erfassung der Welt überhaupt hervorgeht.[1])

Wir müßten zu weit abschweifen, wollten wir uns hier der Aufgabe unterziehen, die verschiedene Stellungnahme der einzelnen Vorsokratiker zur homerischen Götterlehre sowohl wie zur griechischen Mystik der Frühzeit zu beleuchten. Für unser Thema kommt allein die Tatsache in Betracht, daß die griechische Naturphilosophie zu einer durch den Verstand bewirkten völligen Aufhebung der wichtigsten Vorbedingungen führen mußte, die wir für die Entstehung und Entwicklung einer Lehre

1) Daß eine Entwicklung aus Religion und Mystik zur Naturphilosophie an sich sehr gut möglich ist, lehrt uns das Beispiel der indischen Philosophie und ihrer Entstehung. Hier wird der Weg vom Polytheismus zum Monotheismus aus der Pflege einer religiösen Kulthandlung gefunden. Das Gebet, das der Inder an eine Mehrheit von Göttern zu richten hat, bringt ihn auf den Gedanken, daß im Beten eine allgemeine Zauberkraft liege, die alle Götter bändigt und sich als Allkraft über sie erhebt. Diese Zauberkraft ist Brahma, und der Atem (ātman) ist es, in dem sie in den Menschen einströmt. So werden die beiden Worte Brahma und Atman zum Begriff des Göttlichen, das nun als eine einheitliche Weltenkraft vorgestellt wird. Alles Stoffliche und auch alles Persönliche wird allmählich von diesem Gottesbegriff entfernt. Nur durch Denken ist das Göttliche zu erfassen, sein Wesen ist „Sein, Denken, Unendlichkeit".

vom Heiligen Geiste als notwendig erkannten. An Stelle des Leitsatzes: „Gott ist Geist“ und als solcher ewig unerforschlich, Wunder spendend, ungeahnte Offenbarungen seiner Herrlichkeit in der Natur und im Menschenherzen wirkend, trat hier zunächst der Grundsatz: „Das Göttliche ist Körper“ und als solcher erkennbar, wägbar, meßbar, ein Urstoff, der mechanischen Gesetzen gehorcht und nichts Wunderbares, sondern nur ganz Natürliches und Begreifliches an sich hat. Auch der ganze Himmel, der im Volksglauben als Sitz der seligen Götter galt und zu dem die Seele des Orphikers nach ihrer Erlösung aus der Kerkerhaft des irdischen Leibes hinstrebte, erschien in der jonischen Naturphilosophie zunächst seiner übernatürlichen Würde entkleidet, er war nur eine der Erscheinungsformen des Urstoffes. Dasselbe Schicksal aber teilte der Mensch und die menschliche Seele.

Ist aber schon die ganze Weltanschauung der ersten griechischen Naturphilosophen einem mystischen Erfühlen wunderbarer Zusammenhänge zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste entgegengesetzt, so ist es noch mehr die Gemütsverfassung, in der sich die ersten Pioniere der abendländischen Wissenschaft befinden. Mit Recht hat Joël das maßlose Selbstbewußtsein betont, das sie fast alle beseelte.[1]) Hier ist keine Spur des Abhängigkeitsgefühl zu finden, das den Dionysosschwärmer danach streben ließ, vom Gotte in Banden gehalten zu werden (κατέχεσθαι), und dem Orphiker das Leben zu einem einzigen Erdulden des unentrinnbaren, aller Kreatur beschiedenen Kreislaufes der Geburten machte.

Und dennoch war eine Beziehung der Naturphilosophie zur Heiligengeistlehre möglich und wurde gefunden. Sobald nämlich als ἀρχή eines der Himmelselemente, Luft, Feuer oder Äther, gewählt, dieses als der Urstoff bezeichnet wurde, aus dem alles entspringt und in den sich alles wieder auflöst, und man in ihm die göttliche erste Ursache alles Werdens und Vergehens sah, so war die Möglichkeit gegeben, den die Welt durchflutenden Gottesgeist der Mystik, der ja auch von den Theologen als ein feines, aber doch körperliches Fluidum gedacht wurde, mit einer so gefaßten ἀρχή der Physiker zu identifizieren und auf diese Weise die Übereinstimmung theologischer Spekulation mit den Ergebnissen der Wissenschaft zu erweisen. Nicht von allen vorsokratischen Philosophen, die als ἀρχή eines der oberen Elemente annahmen, läßt sich ein Einfluß auf die spätere Ausbildung des Pneumabegriffes feststellen. Mit Sicherheit können wir es nur von Heraklit behaupten, mit einiger Wahrscheinlichkeit aber auch von Diogenes von Apollonia annehmen. Heraklits Lehre vom feurigen Logos, aus dem die Welt hervorgeht, der alles durchdringt und an dem alle Menschenseelen Anteil haben, wurde die Quelle, aus der die stoische Lehre vom πνεῦμα als eines kosmologischen Prinzips hervorging, des Diogenes von Apollonia dem Volksglauben geschickt angepaßte Aufstellungen über die Luft als Seelensubstanz und Vermittlerin der Sinnesfunktionen trug nicht wenig zur Ausbildung der stoischen Psychologie bei, die ihrerseits wiederum auf die medizinische Wissenschaft einen nachhaltigen Einfluß ausübte.

1) A. a. O. S. 27 ff. Nur wird dieses Motiv von Joël gerade umgekehrt zur Führung des Beweises des Ursprungs der jonischen Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik verwandt.

Von größter Bedeutung jedoch für die Weiterbildung gerade der orphischen Lehren und Anschauungen wurde die liebevolle Pflege, mit der sich die Pythagoreer dieses Zweiges der griechischen Religiosität annahmen. Sie schufen vor allem ein wissenschaftliches Weltbild, das sich mit der orphischen Spekulation vor allem deshalb zur Deckung bringen ließ, weil sie es unterließen, die Grenzen zwischen Mythos und Wissenschaft bewußt und klar zu ziehen. Die Sterne waren ihnen nicht nur Gegenstand mathematischer Berechnung, sondern zugleich Geistwesen höherer Ordnung. Das Zentralfeuer galt symbolisch als Haus des Zeus und Altar der Göttermutter. Sie entwickelten vor allem die Lehre von der συγγένεια der unsterblichen Seele mit den Gestirnen, von denen sie kommt und zu denen sie aufstrebt, eine Lehre, die aus dem Orient entstammte, schon früh aber im griechischen Mysterienwesen und in der pythagoreischen Orphik sich einbürgerte, um durch die Vermittlung des Poseidonios in der hellenistischen Zeit die weiteste Verbreitung zu finden. Berücksichtigen wir nun noch, daß auch die Kultgenossenschaft der Orphiker und ihr geistiges Zusammengehörigkeitsgefühl in veredelter Form in die pythagoreische Schule aufgenommen wurden, so können wir sagen, daß der Pythagoreismus alle Ansätze zu einer Spekulation vom Heiligen Geiste, soweit sie überhaupt philosophisch verwertbar waren, fast restlos absorbierte und zu einem Ganzen verband, in dem wissenschaftliches Forschen und religiöses Glauben und Schwärmen sich in merkwürdiger Harmonie vereinigten.

Diese Harmonie aber sollte alsbald eine Störung erfahren von so tief einschneidender Wirkung, daß sie nie wieder, auch im Christentum nicht, völlig ausgeglichen wurde. Und der diese Störung brachte, war der sokratische Geist, der sich in der Sophistik der griechischen Aufklärungszeit Bahn brach und alsbald eine für alles Mystische so verheerende Zerstörungswut zeitigte, daß es selbst dem Genius eines Platon nicht gelang, das achtlos bei Seite geworfene und zersplitterte heilige

Erbgut der Väter zu einer neuen und vollkommenen Einheit zusammenzuleimen, an der man die Risse und Brüche nicht mehr bemerkte. Es geht auch hier eine ähnliche Umwälzung im philosophischen Denken vor sich, wie sie die Neuzeit erlebte, als der Kritizismus Kants die alte Dogmatik aus den Angeln hob, die darauf ausging, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des sittlichen Handelns „more geometrico“ zu beweisen. Der protagoreische Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind“, bedeutet eine ebensolche kopernikanische Umwälzung wie das kantische Wort: „Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“. Und wie Kant sich aus der Negation der Lösbarkeit metaphysischer Fragen auf das Gebiet der praktischen Vernunft flüchtete und dem moralischen Gesetz in des Menschen Brust den Altar errichtete, den er den Gebilden der spekulativen Vernunft verweigerte, so überwand Sokrates den Skeptizismus der Sophistik, die dahin geführt hatte, daß man von den Göttern weder behaupten zu können meinte, daß sie sind, noch daß sie nicht sind, dadurch, daß er auf Naturwissenschaft und Theologie überhaupt verzichtete und seine Aufmerksamkeit allein der sittlichen Begriffsbildung des Menschen zuwandte. Die Bildung ethischer Normen aber wurde die Aufgabe des menschlichen Geistes allein, dem unter Verzicht auf jede Hilfe überirdischer Mächte die Kraft zugetraut wurde, in gemeinsamer logischer Denkarbeit mit anderen sein Wollen und Tun zu bestimmen. Ja, noch weit über Kant schoß die sokratische Lehre von der Autonomie des menschlichen Geistes hinaus. Nicht aus einem dem menschlichen Gemüte a priori zugehörenden Willen schöpft der Geist die Maxime seines Handelns, sondern aus einem dem Geiste als solchem innewohnenden festen Wissen, das wohl unter falscher Meinung versteckt liegen konnte, an sich aber stets und in seinem ganzen Umfange vorhanden war und nur der „Entbindung“ harrte. Hier war die krasseste Form des aller Mystik feindlichen Satzes gefunden: „Der Mensch hat Geist“, und darum zugleich Selbstbestimmung und Tugend im Gegensatz zu der Auffassung: „Der Geist hat den Menschen“, und darum ist der Mensch in seinem Tun abhängig und gebunden an die von außen in ihn dringende Geistsubstanz, die ihn leitet und führt durch das von ihm allein nicht zu bewältigende Leben in eine Seligkeit und zu einer Auflösung in den Heiligen Geist. Wie ein unausgeglichener Rest dieser anderen in Mystik wurzelnden und Mystik gebärenden Vorstellung vom Wesen des Geistes ragt in die Sokratik die Überlieferung vom Daimonion des Meisters hinein, von vielen Händen gierig aufgegriffen und allen mystisch gearteten Naturen ein willkommenes Hilfsmittel, Sokratik

und Mystik mehr oder weniger plump miteinander zu verbinden. Im pseudoplatonischen Dialog Theages klingt dies aus Dissonanzen zusammengewirkte Motiv zuerst an, in Plutarchs Schrift De genio Socratis erreicht es seine volle Auswirkung. Nicht aber nur in der Philosophie, sondern auch in der Dichtung der griechischen Aufklärungszeit lebt sich der Widerstreit zwischen Rationalismus und Mystik, zwischen dem Vertrauen auf die Kraft des Menschengeistes und dem Ahnen der Einwirkung eines göttlichen Geistes auf das Menschenleben aus, und hier sind es die Bakchen des Euripides, die als Musterbeispiel heranzuziehen sind. Nicht das Werk eines alternden Dichters haben wir in ihnen vor uns, sondern eine aus höchster Reife des Geistes herausgeborene Schöpfung, in der sich der Tragiker die Aufgabe stellt, das sittlich-religiöse Grundproblem seiner Zeit zu einem erschütternden Erlebnis zu gestalten. So wie Goethe sein Lebenswerk mit dem zweiten Teile des Faust abschloß, feierlichernste, himmlische Klänge verwebend mit dem Ideal eines nur auf sich selbst gestellten, der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit im Kreise des Irdischen gewidmeten Lebens, so hinterläßt Euripides als letztes und tiefstes seiner Werke ein Drama, in dem irdisches, bestes Wollen dem religiösen Wahn, der sich als eine unbezwingbare Lebensmacht erweist, wohl auf der Bühne unterliegt, im Herzen des Zuschauers aber nicht nur Mitleid, sondern freudige Anerkennung hervorruft.

Aus dem Alterswerke des Euripides weht uns die zum Sturmwind aufgeregte geistige Atmosphäre entgegen, in die Platon hineingeboren wurde. Die Wurzel platonischen Philosophierens ruht nicht in der Erkenntnistheorie, noch weniger in der Metaphysik, sie liegt einzig und allein im Boden der Ethik. Als Ethiker aber ist Platon kein weltfremder Spekulant. Er ist ebenso wie Euripides Kritiker der Kultur seiner Zeit, aber er begnügt sich nicht nur wie Euripides mit der Kritik, er strebt über die bloße Negation hinaus und will als Reformator des sittlichen Lebens, als Gesetzgeber seinem Volke eine neue Moral und inneren Frieden geben. Wo sich nur Ansätze zu einem sittlichen Erfassen der Welt und des Menschenlebens darbieten, da greift er sie auf, um sie alle zu verwerten und zu einer Einheit zu verschmelzen. Der sokratische Geist war der stärkste sittliche Antrieb, den er vorfand und der auf ihn die nachhaltigste Wirkung ausübte. Die Sokratik wurde zum Ausgangspunkt seines Philosophierens, die Maieutik des Meisters zur dialektischen Methode. Aber auch an den sittlichen Werten, die in der Religiosität seines Zeitalters zur Ausbildung gekommen waren, ging er nicht achtlos vorüber. Das ethische Gut, das die Mysterienlehren im allgemeinen, die orphisch-pythagoreische Welt- und Lebensanschauung im besonderen bargen,

wurde sorgsam gehoben. Völlig ausgeschlossen wurde nur der Aberglaube des Volkes, soweit er sich nicht wie z. B. die Mantik, die Dämonenfurcht, die Vorstellungen vom Wesen der Träume rationalisieren ließ, und jene auf die Auflösung aller Religiosität hinzielende Götterlehre der homerischen Gedichte, wie auch die Mechanisierung der Welt durch die jonische Naturphilosophie. Sollten aber gerade Sokratik und Orphik zu einer einzigen sittlichen Welt- und Lebensordnung verschmolzen werden, so sah sich Platon der großen Schwierigkeit gegenüber, die beiden grundverschiedenen Geistesrichtungen, von denen die eine durch den Satz charakterisiert wird: „Der Mensch hat Geist", und die andere durch den: „Der Geist hat den Menschen", durch eine logische Konstruktion zu vereinen. Eine solche künstliche Synthese konnte nur vorübergehend in einem Kopfe vollzogen werden, in dem sich Rationalismus und Mystik einigermaßen das Gleichgewicht hielten. In der Folgezeit konnte immer nur das eine oder das andere Motiv der platonischen Philosophie zur Geltung kommen. Schon Aristoteles warf die Mystik beiseite und säuberte die platonische Dialektik von ihren Spuren. Poseidonios, Philon, die Neuplatoniker und die große Schar der Timaioskommentatoren aber betonten einseitig die mystischen und metaphysischen Bestandteile der platonischen Schriften und vergaßen fast ihren sokratischen Grundcharakter.

Nach allem, was wir im Laufe unserer Untersuchung über die platonische Auffassung vom Geistbegriffe sagten, haben wir hier über die Synthese von Sokratik und Orphik nur eine kurze Zusammenfassung zu geben. Festgehalten wird von Platon stets die sokratische Autonomie des menschlichen Geistes. Sein eigenes Denken ist sein Wesen, und darum kann er nicht als eine mit dem Weltall in ständiger oder zeitweiser Verbindung stehende Geistsubstanz, als ein πνεῦμα bezeichnet werden. Er ist der νοῦς, der seine persönliche Eigenart niemals, auch nach dem Tode nicht aufgibt. Alle Erkenntnisse liegen latent jederzeit in ihm selbst. Sie brauchen nur durch die dialektische Methode geweckt zu werden, um als Ergebnisse eigener Geistestätigkeit in die Erscheinung zu treten. Erkenntnisse, die auf göttliche Eingebung, auf Träume oder heiligen Wahnsinn zurückgehen, sind darum bloße Meinungen und werden erst zu Erkenntnissen, wenn sie sich der Kontrolle des menschlichen Verstandes unterstellt haben. Soweit reicht der sokratische Bestandteil der platonischen Erkenntnistheorie. Zum Sprung aus der Sokratik in die Mystik aber führte das Suchen nach einer metaphysischen Begründung des Wahrheitsgehalts der durch die Tätigkeit des menschlichen Geistes gewonnenen Erkenntnisse. Die Einführung des Begriffs der „Wiedererinnerung" bezeichnet die Stelle, an der die Teile des platonischen Systems aneinandergefügt sind. Der Geist erinnert sich wieder an die Ideen, aus deren Bereiche er stammt und die sich nun zu einer überirdischen Welt im Gegensatze zum Reiche des Werdens zusammenschließen. Damit ist der orphisch-pythagoreische Dualismus in schärfster und bewußter Ausprägung zur metaphysischen Grundlage des erkenntnistheoretischen Systems geworden. Nun ist ein Aufstreben des Menschengeistes zum Überirdischen möglich; er sehnt sich nach der Ideenwelt zurück und fühlt sich ständig durch den philosophischen Eros zu ihr hingezogen, bis er schließlich im Tode am Ziel seines Strebens steht. Nur ein kleiner Schritt trennt Platon von der konsequenten Ausbildung einer mystischen Lehre vom Heiligen Geiste. Es brauchten nur die Ideen als Geistwesen, bestehend aus ätherischer Substanz aufgefaßt zu werden, an denen der Geist des Menschen schon im irdischen Leben einen gewissen Anteil hat, um nach dem Tode selbst zur Idee zu werden, so waren die wesentlichsten Bedingungen der späteren Heiligengeistlehre erfüllt.

Daß dieser Schritt getan werden konnte und wirklich getan wurde, beweist die Verbindung der platonischen Philosopheme mit den metaphysischen Theorien der Stoa. Waren bei Platon die Elemente, aus denen sich seine Lehre vom Geiste zusammensetzte, Sokratik, Orphik und pythagoreische Kosmologie, so waren es in der Stoa zunächst Sokratik, Volksglaube und heraklitische Naturphilosophie. Wie Platon in der pythagoreischen Orphik eine metaphysische Begründung der sokratischen Methode fand, die ihm zugleich die Möglichkeit gab, auch die Ethik des orphischen Glaubens für seine reformatorische Tätigkeit zu verwerten, so griffen die Stoiker für ihre an dem sokratischen Lebensideal orientierte Moral zu der metaphysischen Stütze, die ihnen die Logoslehre Heraklits bot, wodurch es ihnen zugleich gelang, den Götter- und Dämonenglauben des Volkes so umzubilden, daß er sich ihrem Weltbilde einfügte, und, da dieses Weltbild in engster Beziehung zu ihrer Lebensanschauung stand, so auch sittlich verwertbar zu machen. Die metaphysische Begründung bestand zunächst in einem Hinausrücken des Maßstabes für das, was gut und nicht gut ist, aus dem menschlichen Geiste in den Kosmos. Sittlich gut leben heißt der Natur gemäß leben, das wurde schon von Zenon im engsten Anschluß an Heraklit[1]) zum Grundprinzip der stoischen Ethik erhoben. In der Natur aber herrscht als Naturgesetz und vernünftiges Prinzip der Logos, der wieder dem Heraklit folgend als substantiell, als ein feurig-luftartiger Stoff vorgestellt wurde. Sein Ausfluß war der menschliche Geist, der darum nur dem

1) Diels Vorsokr. ³ 12 B 112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

ὀρθὸς λόγος, dem in ihm wohnenden Naturgesetz zu gehorchen brauchte, um das sittliche Ziel des naturgemäßen Lebens zu erreichen. Zugleich aber war dieser Logos das Göttliche im Menschen und in der Natur. Hier waren auf dem Boden einer materialistisch-monistischen Weltanschauung zwei der wichtigsten Vorbedingungen erfüllt, die wir als unbedingt notwendig für die Entwicklung einer Lehre vom Heiligen Geiste erkannten. Der Stoiker konnte den beiden Sätzen mit vollem Ernste zustimmen: „Gott ist Geist", und: „Der Geist hat den Menschen". Nur eins mußte man ihm einräumen, und dies eine bog alle Ansätze zur Mystik sofort in platten Rationalismus um, man mußte zugestehen, daß aller Geist seinem Wesen nach Körper sei, eines der vier Elemente, die ständig ineinander übergehen und sich miteinander vermischen, so daß ein Gegensatz zwischen Körper und Geist auf dem Standpunkt der alten Stoa nicht zu denken erlaubt war. Tatsächlich aber hat dieser Gegensatz immer bestanden, wenn er auch zu einem Gegensatze zwischen den schweren und den leichten Elementen herabgemindert wurde. Auch auf sittlichem Gebiete stand widerspruchsvoll der sokratische νοῦς stets neben dem πνεῦμα ἡγεμονικόν. Daß aber dem stoischen Geistbegriffe, besonders wenn er als kosmologisches Prinzip gefaßt wurde, die Vorstellung von etwas Substantiellem anhaftete und daß zu seiner Bezeichnung gerade das Wort πνεῦμα gewählt wurde, öffnete den Weg, auf dem man die ungezwungensten Beziehungen selbst zu den rohesten Vorstellungen des Volksglaubens finden konnte. Bald als Luft-, bald als Feuer- und Lichtsubstanz gefaßt, bot es sich als bequemes Auskunftsmittel zur Erklärung alles Übernatürlichen dar. Die als Luftwesen vorgestellten Seelen der Toten, die in der Luft hausenden Dämonen, sie erschienen als πνεύματα ja schon im Volksglauben und konnten ohne weiteres übernommen werden, wenn man diese Einzel-πνεύματα als Ausflüsse des Urpneumas faßte. Der Geiststoff, der in den Ekstatiker einströmte, der Feuerstoff, aus dem die Gestirne bestanden, zu denen die Seele nach dem Tode im orphischen Glauben emporstrebte, ja selbst die Ideenwelt eines Platon, sie alle konnten unter den Begriff des πνεῦμα mit Leichtigkeit gebracht werden. Und daß dies von seiten der Stoiker selbst geschah, je mehr sie Elemente des Volksglaubens und der platonischen Mystik in ihre Lehren aufnahmen, das haben wir in unserer Untersuchung auf Schritt und Tritt gesehen. Nehmen wir hinzu, daß der Platonschüler Xenokrates ihnen durch seine Dämonenspekulation in gewissem Sinne entgegenkam, so können wir uns ein ungefähres Gesamtbild von der weit- und tiefgreifenden Rationalisierung und Materialisierung des Volksglaubens und der Mystik durch die stoische Philosophie machen. Je weiter wir aber in die hellenistische Zeit hineinkommen, umso mehr wurde die stoische Philosophie in der Form des Kynismus zur Popularphilosophie, und als solche trug sie ihre platte Aufklärung über das Wesen des Überirdischen und Göttlichen in die weitesten Kreise. Dazu kam die ungeheure Konfusion in religiösen Fragen, die durch die Erschließung des Orients in hellenistischer Zeit angerichtet wurde, eine Konfusion, die den niederen Volksschichten Gelegenheit zur Ausbildung des krassesten und buntesten Aberglaubens gab, die gebildeten Schichten aber allmählich in einen ironischen Skeptizismus hineintrieb, bis die Philosophie durch Vertreter von der Geistesrichtung eines Poseidonios, Cicero, Philon, Plutarch und anderer sich dazu aufraffte, aus dem allgemeinen Chaos zu retten, was noch zu retten war. Und hier ist es das Verdienst des Poseidonios, daß er zuerst die gerade durch die Wirkung des stoischen Rationalismus abgebrochene Brücke wieder aufbaute, die zu den edelsten Formen griechischer Religiosität, zu Platon und später über ihn hinweg zur Orphik zurückführte. Damit knüpfte er zuerst wieder an den Anfang der geistigen Richtung an, die der Ausbildung einer Lehre vom Heiligen Geiste die besten Vorbedingungen bietet. Die Hemmungen des stoischen Rationalismus aber waren nicht so leicht zu überwinden. Gerade Philons Philosophieren bietet uns das beste Beispiel für die mannigfach durcheinanderwogenden Denkmotive, die, aus den verschiedensten Gebieten der griechischen Religion und Philosophie entstammend, sich bei ihm zu keiner Einheit zusammenschließen wollen, weil gerade die altstoische Pneumatologie sich überall hindernd in den Weg stellt.

Damit haben wir unseren rückschauenden Überblick beendet und stehen mitten in dem Gebiete, von dem unsere Forschung ausging. Nachdem wir die ganze griechiche Spekulation der Lehre vom Heiligen Geiste überschauen können, ist es nun zum Schluß auch möglich, im ganzen ein Urteil darüber zu fällen, in welchem Verhältnis die durch die Septuaginta in das griechische Geistesleben einströmende jüdische Auffassung vom Wesen des Geistes zu den Vorstellungen stand, die hier bereits vorhanden waren. Es handelt sich hier um die Frage: Was mußte sich der Grieche denken, wenn er in der Septuaginta die Stellen las, an denen von einem πνεῦμα die Rede war? Vergleichen wir die Vorstellungen vom göttlichen πνεῦμα, die sich in der Septuaginta finden, mit denen, die sich in der griechischen Religion und Philosophie vor und während des Bekanntwerdens der griechischen Bibelübersetzung entwickelten, so finden wir, daß die alttestamentlichen Anschauungen vom πνεῦμα in griechisches Gewand gehüllt fast sämtlich der niedersten Stufe religiöser Begriffsbildung korrespondieren, die das Griechentum

kannte, ja oft geradezu mit dem Volksaberglauben zusammenfielen. Der persönlich gedachte Gott, der seinen Atem in den Menschen hauchte und ihn dadurch beseelte, gehörte bei den Griechen bereits der Mythologie an.[1]) Der Jahwe, der den Himmeln durch den Atem seines Mundes Kraft verleiht[2]) und in seinem Wutschnauben sich äußerte[3]), entsprach den mythologischen Vorstellungen von Zeus, der die Winde in seiner Gewalt hat und nach Belieben loslassen kann, wenn er zornig wird, und den übrigen Windgöttern allen. Traten nun aber gar die πνεύματα in der Septuaginta als gute oder böse Geister auf[4]), wurde Gott selbst als Herr der Geister bezeichnet[5]), so stand man mitten im Volksaberglauben an die Dämonen, an die ἀγαθά und πονηρὰ πνεύματα, die die Luft bevölkern und den Menschen schützen oder ihn quälen. Auch die Inspiration durch das göttliche πνεῦμα war dem Griechen, der durch ἐπίπνοια und ἐπιπνεῖν alle möglichen Eingebungen durch die Götter bezeichnete[6]), eine so alltägliche und platte Vorstellung, daß er darin kaum eine besonders wertvolle Offenbarung sehen konnte. Die wenigen Stellen, an denen das πνεῦμα in einem neuen oder auch gar keinem verständlichen Sinne gebraucht war, konnten den Gesamteindruck der in der Septuaginta enthaltenen Lehre vom heiligen πνεῦμα kaum mildern.

So sehen wir denn auch, wie der Verfasser des Buches der Weisheit sich bemüht, den Pneumabegriff auf eine höhere Stufe zu heben und ihn mit stoischen Philosophemen herauszuputzen. Wie aber Philon sich anstrengte, den wahren Sinn der einzelnen Bibelstellen, an denen das πνεῦμα auftritt, zu verschleiern und überall philosophische Gedanken und Begriffe unterzuschieben, das hat jede Seite des vorliegenden Buches erwiesen. Er verteidigt und interpretiert nicht den jüdischen Glauben, er sucht vielmehr die in der Septuaginta enthaltenen religiösen Vorstellungen, die einem Griechen platt und abgeschmackt vor-

1) S. 39 Anm. 3. S. 51 Anm. 2.

2) Psalm 32 (33), 6: τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν (οὐρανῶν).

3) Hiob 4, 9. Jes. 30, 27 u. a. m.

4) So mußte der Grieche z. B. Judic. 9, 23 auffassen: καὶ ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς πνεῦμα πονηρὸν ἀνὰ μέσον Ἀβιμέλεχ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν ἀνδρῶν Σικίμων. Oder als guter Geist: 3 Reg. 22,21: καὶ ἐξῆλθε πνεῦμα καὶ ἔστη ἐνώπιον κυρίου καὶ εἶπεν . . . κτλ. vgl. Hagg. 2,5.

5) Num. 16,22: καὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ εἶπον Θεὸς θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, vgl. 27,16. Über die weitere Verwendung dieses Titels vgl. Deißmann, Die Rachegebete von Rhenaia, Philolog. 61 (1902) S. 256, auch in „Licht von Osten" 2. Aufl. S. 319.

6) S. 132ff. vgl. S. 129.

kommen mußten, dadurch zu veredeln, daß er sie mit Hilfe der allegorischen Methode als Mysterienlehren und philosophische Weisheit erscheinen ließ.

Dadurch daß wir von Philon unseren Ausgangspunkt nahmen, der Volksglauben, griechische Mystik und griechische Philosophie zu einem Ganzen verschmilzt, gewannen wir einen Einblick in die verschiedenen Schichtungen griechischer Religiosität, sodaß wir dann im zweiten Bande unserer Forschungen über das Wesen und Werden der Lehre vom Heiligen Geiste im stande sein werden, das große Material der späthellenistischen Literatur über das πνεῦμα und die intuitive Erkenntnis zu sichten und die Herkunft der einzelnen Motive zu erkennen. Hier im ersten Bande galt es zunächst eine umfassende Einführung in das Problem zu geben, im zweiten werden wir in fortlaufender Darstellung rüstiger vorwärts schreiten können.